بيير بورديو وسوسيولوجيا الدين

براين تيرنر (*)

ترجمة: طارق عثمان (**)



(١) مقدمة: أطروحة العلمنة:

بينما خلُص - في السنوات الأخيرة - العديد من السوسيولوجيين والفلاسفة إلى أنَّ الدين ينبغي أن يؤخذ على محمل الجد في النقاشات الدائرة حول

(*) براين ستانلي تيرنر (١٩٤٥ م -)، أحد أبرز سوسيولوجيي الدين المعاصرين. أستاذ السوسيولوجيا بجامعة مدينة نيويورك وجامعة كامبردج. ومدير مركز دراسات المجتمعات المسلمة المعاصرة بجامعة سيدني الغربية بأستراليا. تُرجم له إلى العربية كتاب فيبر والإسلام.

والعنوان الأصلي للدراسة هو:

Turner, Bryan S., 2011, ***Pierre Bourdieu and the sociology of religion,*** in Susen, Simon & Turner, Bryan S., (ed.) the legacy of Pierre Bourdieu: critical essays. London: Anthem press

(**) باحث ومترجم مصري. البريد الإلكتروني:
dr.tareq.osman@gmail.com

السياسة الحديثة والمجال العام؛ إلَّا أنَّ ذلك لم يكن هو الحال بالنسبة إلى العديد من سوسيولوجيي ما بعد الحرب [العالمية الثانية][١]، فلويس ألتوسير، ولوك بولتانيسكي[٢]، ورالف دارينـدورف[٣]، ونوربرت إلياس[٤]، وأنطوني جيدنز، وديفيد هارفي، وإدوارد سعيد، وغوران ثيربورن[٥]، إمَّا أنَّهم قد تجاهلوا الدين تمامًا وإما أولوه اهتمامًا يسيرًا، عوضًا عن أن يُعاملوه بوصفه جانبًا مركزيًّا من جوانب المجتمع الحديث.

ربما كان ميشيل فوكو وحيدًا - إذن - في اهتمامه المتسق بالدين - على سبيل المثال - في مقالاته عن التعاليم المسيحية القروسطية حول العفة، ورؤيته للثورة الإيرانية بوصفها ضربا من السياسة الروحانية[٦]، لقد تحدث في ملاحظة شخصية بدرجة كبيرة عن (الروحانية)[7]، بما هي «البحث والممارسة والمكابدة التي يقوم الشخص من خلالها بالتحولات اللازمة على ذاته في سبيل الوصول إلى الحقيقة»، (Foucault, 2005 [٢٠٠١]: ١٥). لقد تجاهل - إذن - معظم المفكرين العموميين اليساريين، في فترة ما بعد الحرب، الدين، معتبرينه مجرد قوة بالية في زمن الحداثة. فما الذي تغير - إذن - لكي يعود الاهتمام بالدين مرة ثانية]؟

الإجابة الواضحة على ذلك هي أنَّ الحياة الاجتماعية والسياسية قد مرت بتحولات شتى كان من شأنها أن تضع الدين كمؤسسة في مركز المجتمع الحديث.

يبدو الدين الآن وثيق الصلة بسياسات الهوية[٨]، ويعتبر القوة الأيديولوجية المحركة للعديد من الحركات الاجتماعية مثل حركات التضامن [الاتحادات العمالية]، و(البوذية

(١) كل ما بين معكوفتين في النص من وضع المترجم.

(٢) (Luc Boltanski)، أحد أهم السوسيولوجين الفرنسين المعاصرين،مؤسس السوسيولوجياالبراغماتية.(المترجم).

(٣) (Ralf Dahrendorf)، سوسيولوجي وفيلسوف وعالم سياسة وسياسي ألماني بريطاني، ومن أهم منظري الصراع الطبقي، أستاذ السوسيولوجيا بجامعة هامبرج وكولومبيا وكلية لندن للاقتصاد. (المترجم).

(٤) (Norbert Elias)، سوسيولوجي ألماني مرموق، عُرف بعمله ذائع الصيت: سيرورة التحضر (the civilizing process). (المترجم).

(٥) (Goran Therborn)، سوسيولوجي سويدي، أستاذ بجامعة كامبريدج وأحد أهم الماركسيين المعاصرين. (المترجم).

(٦) لكتابات فوكو عن الثورة الإيرانية، انظر: فوكو، ميشيل، (٢٠١٢ م)، فوكو صحافيا: أقوال وكتابات، ت: البكاي ولد عبد المالك، بيروت: جداول للنشر. (المترجم).

(7) Spirituality.

(٨) (Identity politics)، تلك المواقف السياسية المؤسسة على الهوية، سواء كانت عرقية أو دينية أو جنوسية. (المترجم).

الملتزمة)[١]، والقومويـة الهندوسـية[2]. لقد آمن جيل ما بعد الحرب من العلماء الاجتماعيين بأطروحة العلمنة[3] القاضية بأن الدين سيضمحل مع التحديث[4] لا محالة، ومن ثَمَّ: وجدوا أنَّه من غير المعقول صرف مجهوداتهم البحثية على مؤسسة كانت في طريقها إلى الزوال. وفي أوروبا، كان ثمة عاملٌ إضافيٌّ: النظرية الاجتماعية والسياسية الماركسية، التي كانت تقليدًا مؤثرًا في فرنسا، وفي أماكن أخرى؛ فبالنسبة إلى هؤلاء المنظِّرين النقديين [الماركسيين] لم يكن استمرار الدين في ممارسة تأثيرٍ أيديولوجيٍّ ذي بال على الحداثة[5] العلمانية افتراضًا قائمًا، خاصة في الغرب؛ فبوصفه (القلب في عالم لا قلب له)[٦] ربما يتبقى للدين بعض من التأثير في العالم الثالث، ولكنه لم يكن ببساطة سوى نسق من المعتقدات الخاطئة التي واست المحرومين وشرعنت[7] الأثرياء وذوي النفوذ. إنَّ الأيديولوجيات الدينية سوف تختفي مع انتشار العلم العلماني، والتمدن، والتعليم، ونضال الطبقة العاملة، وتحرر المرأة.

لقد سمح الانهيار الدراماتيكي للشيوعية المنظمة في بدايات التسعينيات وتآكل الأيديولوجيا الماركسية - اللينينية، للدين بأن يزدهر مرة أخرى في المجتمعات الغربية؛ خاصة في بلدان أوروبا الشرقية كبولاندا وأوكرانيا وما كان يوغوسلافيا. وفي روسيا غدت الكنيسة الأرثوذكسية وثيقة الصلة بالقوموية. وفي فيتنام مع أن الحزب الشيوعي لم يختف بالكلية إلَّا أنَّ فترة الإصلاح الحديث قد شهدت عودة، ولو متواضعة، للدين (كالكاثوليكية الرومانية) إلى الحياة العمومية، ونجحت الطوائف البروتستانتية في عملها التبشيري فيما بين الأقليات الإثنية. أيضًا نجحت مذاهب اللبس [المس] الروحي[8] في اجتذاب المنتمين لطبقة وسطى منبثقة عن القطاع الرأسمالي المتوسع.

(١) (Engaged Buddhism)، تلك التي لم تعد منكفئة على التأمل بغية بلوغ البصيرة والتنور والتعالي، وإنَّما قررت النزول إلى عالم الحياة لتنشغل بمشاكل اليومي، ولتتخذ مواقف سياسية واقتصادية. (المترجم).

(2) Hindu nationalism

(3) Secularization

(4) Modernization

(5) Modernity

(٦) عبارة ماركس الشهيرة في كتابه «مساهمة في نقد فلسفة الحق عند هيجل»: «الدين هو تنهيدة المستضعفين، القلب في عالم لا قلب له، والروح في ظروف لا روح لها، إنه أفيون الشعوب». (المترجم).

(7) Legitimized.

(8) Spiritual possession.

وخلقت العولمة والإنترنت فرصًا جديدة للإنجيليكانية[1] حتى في المجتمعات التي لا يزال يحاول فيها الحزب تنظيم أو حظر انسياب المعلومات والتفاعل بين الأفراد. وفي الصين قد طالب (ميثاق ٠٨)[٢] من بين أشياء أخرى، بحرية التجمع الديني والممارسة الدينية. وبالرغم من أنَّه من غير المرجح لهذه الحركات الانشقاقية أن تربك سطوة الحزب أو ردود فعله الاستبدادية تجاه الإحياء الديني؛ إلَّا أنَّه من المرجح أن نرى نموًّا ذا بال في الأنشطة الدينية عبر البلدان الشيوعية أو ما بعد الشيوعية. أيضًا تشهد الكنائس الكاريزمية والخمسينية[٣] نموًّا ملحوظًا في أمريكا الجنوبية وأفريقيا. ثمة حاجة - إذن - وكنتيجة لمثل هذه التحولات الاجتماعية، لإعادة التفكير في جوانب عديدة من جوانب الحداثة العلمانية .(Taylor, 2002، 2007)

إحدى السمات الجلية للعولمة، تنامي أسواق عمل مرنة، والهجرة الجماعية، والتوطن، وهو ما خلّف، عبر العالم، انبثاق جماعات شتات في مجتمعات تتوسع اقتصادياتها. تحقق الجماعات الشتاتية هذه تماسكها عبر المعتقدات والممارسات الدينية بطريقة تجعل من التمييز بين الانتماء العرقي والانتماء الديني، في المجتمعات الحديثة، أمرا غير ذي صلة؛ فـ(الأتراك) في ألمانيا يُطلق عليهم (المسلمين)، والأقليات الصينية، عبر العالم - في إندونسيا وماليزيا على سبيل المثال - يُعرفون تلقائيًّا بـ (البوذيين).

وكنتيجة لذلك: غدَا الدين بندًا أساسيًّا في الثقافة العمومية و(سياسات الهوية)، وبالتبع غدَا الدين ساحة أساسية للنزاعات الثقافية والعرقية، ومن ثَمَّ: أصبحت الدولة متورطة في إدارة الأديان، وهو ما يمثل انزياحًا حتميًّا عن الفصل التقليدي بين الدين والدولة في الإطار الليبرالي. وبتدخلها لضبط الدين في المجال العمومي، جعلت الدولة، وبشكل مفارق، الدين أكثر أهمية وبروزًا [عوضًا عن تحجيمه]. ففي مجتمعات على هذا القدر من الاختلاف كالولايات المتحدة وسنغافورة، تتدخل الدولة لضبط الإسلام تحت غطاء دمج «المسلمين المعتدلين» في المجتمع (Kamaludeen , Pereira & Turner, 2009). عبر العالم الحديث، ثمة

---

(1) Evangelism.

(٢) «مانيفيستو» موقع من مثقفين صينيين في (٢٠٠٨ م) يطالب بإصلاحات سياسية واجتماعية. (المترجم).

(٣) حركات إحيائية داخل البروتستانتية. (المترجم).

إحدى السمات الجلية للعولمة، تنامي أسواق عمل مرنه، والهجرة الجماعية، والتوطن، وهو ما خلّف، عبر العالم، انبثاق جماعات شتات في مجتمعات تتوسع اقتصادياتها.

تداخل معقد بين الدين والهوية الوطنية - من الهندوسية في الهند إلى الشنتو في اليابان مرورًا بالكاثوليكية في بولاندا - وهو الأمر الذي أصبح الدين - من خلاله - جزءًا من قوام الخطاب العمومي. ربما كان الحدث الحاسم في التاريخ الديني الحديث هو (الثورة الإيرانية)، في (١٩٧٨ - ١٩٧٩ م)، فسقوط الدولة العلمانية التي روجت رؤية قومية للمجتمع كحضارة فارسية عبر إطار إسلامي تقليدي قد قدم نموذجًا عالميًّا للثورة الروحية. لقد قدمت مثالًا فريدًا على حشد الجماهير تحت راية التجديد الديني. لقد تمَّ تبنِّي خطاب المفكر الإيراني على شريعتي ضد ما سماه بـ (الثمل بالغرب)[1] من قِبل حركات إسلامية شتى خارج السياق الإيراني (Akbarzadeh & Mansouri, 2007). لقد غدا الإسلام، على أقل تقدير، أحد مسالك الفكرة السياسية القائلة بأن للتحديث أشكالا عديدة وأن هيمنة المجتمع الأمريكي الرأسمالي يمكن أن تُقاوَم (Hal-liday, 2003). لقد عبر الإسلام الإصلاحي عن الفكرة التالية: العلمنة ليست نتيجة حتمية للتحديث. اللحظة الحاسمة الأخرى تمثلت في هجمات (١١/ ٩) على برجي التجارة: الرمزين الأكثر بلاغة على الهيمنة المالية للغرب على العالم النامي. لقد تم تأويل هذه الهجمة بوصفها: (حدثًا رمزيًّا)، بقدر ما تم تأويلها بوصفها: (حدثًا إرهابيًّا)، (Gole, 1996). وبطريقة مماثلة يرمز الالتباس الثقافي والاجتماعي حول الحجاب إلى مكانة المرأة الإشكالية في الثقافات العلمانية الحديثة (Lazreg, 2009).

ثمة الآن انتباه معتبرٌ لحدود وإخفاقات الأطروحة التقليدية للعلمنة[2]، وكنتيجة لذلك تم تسويد الكثير من الصفحات

(١) (Westoxification)، جلال آل أحمد (١٩٢٣ - ١٩٦٩ م) هو من سك هذا المصطلح، واستعاره منه شريعتي. يُترجم أحيانًا بالتسمم بالغرب أو بالمرض بالغرب. نترجمه بالثمل بالغرب: سكرة الانتشاء بالغرب التي تفقد المرء قدرته على التمييز وتجعله يتقبل ويحاكي كل ما في الثقافة الغربية على حساب التقليد الإسلامي. (المترجم).

(٢) تلك القاضية باضمحلال الدين بفضل التحديث، ولمزيد من التفصيل عن دلالات العلمنة الثلاث راجع: كازانوفا، خوسية، (٢٠١٧م). «ما بعد العلماني»، سجال مع هابرماس، ت: طارق عثمان، أوراق نماء، ورقة (رقم/ ١٤١)، الرياض: مركز نماء للبحوث والدراسات.

حول: (التجدد الديني)، و(الإحياء الديني). فبينما وصف سوسيولوجيو الدين في الستينيات كبراين ويلسون (١٩٦٦, ١٩٧٦) اضمحلال الدين بأنَّه نتيجة ضرورية للتحديث؛ إذ بأطروحة العلمنة يُنظر إليها الآن على أنَّها أطروحة ضيقة، وخاصة بثقافات بعينها، عوضًا عن النظر إليها بوصفها تفسيرا عاما للتغير الاجتماعي (Demerath, 2007). أوروبا الشمالية، وليس الولايات المتحدة، هي ما يُنظر إليها على أنها المثال الأوضح على (الاستثنائية)[١]، بمعنى أنَّ الاضمحلال الديني (وفقًا لمعدلات الانتماء للكنائس والتردد عليها، والتمسك بالمعتقدات الدينية) هو سمة مميزة لبعض المجتمعات الأوروبية في النصف الثاني من القرن العشرين، ولكنَّه ليس كذلك - وإن كان لأسباب مختلفة جدًّا - في كل من الولايات المتحدة وأفريقيا ومعظم أسيا.

والحال: أنَّ تأجج الاهتمام الأكاديمي بالدين والحداثة قد اندلع بفضل الانتباه (غير المتوقع) الذي أظهره يورجن هابرماس (٢٠٠٢ [١٩٨١,١٩٩١,١٩٩٧]) لهذه المسألة في عمله **(الدين والعقلانية)**[٢]. بالنسبة إلى الأكاديميين المشتغلين بسوسيولوجيا الدين: فإنَّ أفكار هابرماس حول الدين لا تقدم أية تبصرات أو استنتاجات جديدة عليهم؛ لقد ادعى أن أطروحة العلمنة تنهض على الفرضية التالية: ينبني (العالم منزوع السحر)[3]، على تصور علمي يمكن لكل الظواهر فيه أن تُفسر بشكل عقلاني. وأضاف أنَّ المجتمع قد تمايز إلى مجالات محددة الوظائف، بحيث يصير الدين فيه، وبشكل متزايد، مسألة خصوصية. وأخيرًا قال: إنَّ تحول المجتمع من الزراعة قد حسن مستويات المعيشة وقلل من المخاطر، ومن ثَمَّ ألغى اعتماد الأفراد على القوى الفوق-طبيعية[4]، وقلل من احتياجهم للمعنى الديني وما يقدمه من دعم نفسيّ لهم.

ولكن هابرماس قد لاحظ، أيضًا، أنَّ النقاش حول العلمنة منبنٍ على وجهة نظر أوروبية ضيقة. فأمريكا الشمالية تبدو، وعلى النقيض من أوروبا، مجتمعًا متدينًا بشكل حيوي، يجتمع فيه الدين والثراء والتحديث معًا بلا منغصات.

(١) عن هذه الاستثنائية راجع أيضًا: كازانوفا، مرجع سابق. (المترجم).

(٢) كل التشديدات من المؤلف. (المترجم).

(3) Disenchanted world.

(4) Supernatural

وعلى مستوى أكثر عالمية يلفت هابرماس الانتباه إلى انتشار الأصولية، وتنامي الحركات الإسلامية الراديكالية، وحضور المسائل الدينية في المجال العام. وفيما يتعلق بخصخصة الدين - والتي هي حجر أساس المنظور الليبرالي للتسامح الموروث من جون لوك - فإنَّ كثيرًا من المراقبين يعتقدون أنَّها لم تعد استراتيجية سياسية قابلة للتطبيق في ظل الفصل بين الدين والدولة (Spinner-Halevy, 2005). والحل الذي يقترحه هابرماس للمشاكل المحيطة بالأصولية الراديكالية والعلمانوية[١] الراديكالية هو: حوار يتضمن دمج ثقافات الأقليات الأجنبية في المجتمع المدني من ناحية، وانفتاح الثقافات الفرعية على الدولة بغرض تشجيع المنتمين لهذه الثقافات على الانخراط النشط في الحياة السياسية من الناحية الأخرى. فالمتدينون والعلمانيون كلاهما مطالبان بتقديم شروحات عمومية لمعتقداتهما منخرطين في نقاشات عمومية؛ فالعالمانيون لم يعد يحق لهم تهميش المعتقدات الدينية، بينما المواطنون المتدينون ملزمون، في المقابل، بجعل معتقداتهم متاحة للعقلنة العمومية [بتَلْسين مقدسهم في لغة قابلة للنقاش العمومي]، (Habermas, 2008 [2005]).

من بعض النواحي، كان نقاش هابرماس حول الأسس ما قبل السياسية للدولة الليبرالية مع جوزيف راتزنجر (البابا بينيديكت السادس عشر فيما بعد) في الأكاديمية الكاثوليكية ببافاريا في (١٩ يناير ٢٠٠٤ م)، نقاشًا كاشفًا[٢]، لقد كان الرجلان في مزاج تصالحي (-2006Haber mas & Ratzinger,). اعترف هابرماس بأنَّ الدين قد احتفظ بأفكار وقيم صالحة ليست موجودة في أي مكان آخر، وأن فكرة المساواة الأصلية بين جميع البشر هي إرث مهم للإيمان المسيحي. أيضًا قد أظهر هابرماس دراية بالمسعى اليهودي إلى الغيرية (وربما تعاطفًا معه) عند الجيل الأول من مفكري مدرسة فرانكفورت النقديين. فمن الواضح جدًّا - على سبيل المثال - أنَّ تأويلات فالتر بنيامين للثقافة الحديثة العلمانية مصبوغة

(١) (Secularism)، وللمزيد عنها راجع: كازانوفا، خوسية، (٢٠١٦ م). العلماني والعلمانويات، ت: طارق عثمان، أوراق نماء، ورقة (رقم/ ٨٤)، الرياض: مركز نماء للبحوث والدراسات. (المترجم).

(٢) مترجم للعربية بعنوان: جدلية العلمنة والعقل والدين، جداول للنشر، (٢٠١٣ م). (المترجم).

بعمق بالمشيحانوية[1] اليهودية (Wolin, 1994). لا يثير موقف هابرماس هذا أسئلة حول الاستمراريات والانقطاعات بين المفكرين المتقدمين والمتأخرين في هذا التقليد النقدي وفقط، وإنَّما أيضًا حول أفكار العلمانية[٢] والعقلانية التنويرية والحداثة. بل إنَّه يطرح، في واقع الأمر، استشكالًا حول اتصالية عمل هابرماس الفلسفي، الذي لم يكن في بداياته يملك الكثير ليقوله حول موقع الدين في المجتمع المدني أو الطبيعة الخصوصية [الذاتية] للخطاب الديني.

والحال: أنَّ جواب هابرماس على راتزنجر يمكن أن يُفهم على الضد من الخلفية البرتستانتوية الثقافية[٣] الألمانية، التي حظي فيها الدين باحترام عام وبأهمية في الحياة العمومية أكثر ممَّا حظى به في المملكة المتحدة أو اسكندنافيا. ربما كان جواب هابرماس كريما ولكنَّه لا يزال ينبني على الفكرة التالية: إن المؤسسات السياسية وتحديدا الدولة لا يمكن لها أن تعمل من دون مجتمع مدني قوي ومن دون مجموعة من القيم المشتركة. فعلى النقيض من النظرية النقدية وعلى النقيض أيضا من أطروحة العلمنة، يمكن أن يكون الدور الأساسي للدين هو دعم الحياة الاجتماعية عبر خلقه للمعنى المشترك. هذه الرؤية للطبيعة العمومية للدين قد ضُمّنت في فكرة الدين المدني من جان جاك روسو إلى روبيرت بيلا[٤].

> **فعلى النقيض من النظرية النقدية وعلى النقيض أيضا من أطروحة العلمنة، يمكن أن يكون الدور الأساسي للدين هو دعم الحياة الاجتماعية عبر خلقه للمعنى المشترك.**

ثمة استياء - إذن - من ذلك التوكيد الشائع في تيار سوسيولوجيا الدين الرئيس على اضمحلال المعتقدات الدينية والانتماء للكنيسة ضمن المقاربة التقليدية للعلمنة. فالحال: أنَّه ليس ثمة ضرورة أو حتى رابط بسيط، على سبيل المثال، بين الإيمان المسيحي والممارسة الدينية. ففي

(1) Messianism.

(٢) (Secularity)، للمزيد عنها راجع كازانوفا، ٢٠١٧، مرجع سابق. (المترجم).

(٣) (Kulturprotestantismus)، مصطلح ألماني يُحيل على التركيبة التي جمعت بين ضرب من الدين البروتستانتي والثقافة التقدمية النخبوية في ألمانيا، والتي بلغت أوجها في حقبة إمبراطورية فيلهلم الثاني (١٨٩٠ - ١٩١٤ م). (المترجم).

(٤) (Robert Bellah)، سوسيولوجي الدين الأمريكي المرموق (١٩٢٧ - ٢٠١٣ م) تتلمذ على يد المنظر الكبير تالكوت بارسونز، من أهم أعماله: (Religion in human evolution)

بريطانيا، نحتت جريس دافي[1] (١٩٩٤, ٢٠٠٦) عبارة «إيمان بلا انتماء» لتعبر عن هذه الانقطاعات بين الإيمان والانتماء للكنيسة والعبادة. يعتبر عمل خوسية كازانوفا (**الأديان العمومية في العالم الحديث**)، (١٩٩٤م) أحد أهم المساهمات السوسيولوجية في هذا النقاش، والذي قدم فيه إطارًا عامًّا لفهم التطورات الرئيسة التي وضعت الدين في قلب الحياة السياسية في العديد من المجتمعات.

وبالرغم من أنَّه ثمة إغراءٌ قويٌّ يدفعنا للتخلي عن أطروحة العلمنة في كليتها؛ فإنَّ كازانوفا لا يدعم أي تخلٍ سابق لأوانه عن حجة العلمانية برمتها، وإنَّما يقترح - عوضًا عن ذلك - أن نفكر في العلمنة ببساطة، بوصفها تيمة متفرعة عن الفكرة الأعم للتحديث والحداثة المتضمنة للتمايز بين المجال الديني والمجال العلماني. لقد نقد كازانوفا الفكرة القائلة بأنَّ العلمنة تعني ببساطة اضمحلال المعتقدات والممارسات الدينية. وحدد - في المقابل - ثلاثة مكونات [معان] للعلمنة: **(١) تمايز:** العديد من المجالات الاجتماعية عن بعضها البعض (الدين، الدولة، الاقتصاد ...، إلخ)؛ **(٢) العقلنة:** بوصفها اضمحلال المعتقدات والممارسات الدينية؛ **(٣) تهميش:** الدين إلى المجال الخاص. ومن ثَمَّ، كل سوسيولوجيا للدين تطمع في أن تكون وافية عليها عن تفحص هذه المكونات الثلاثة بشكل منفصل ومستقل. وتبعًا لهذه التطورات العالمية وجد سوسيولوجيو الدين أنفسهم مضطرين لمراجعة فرضياتهم حول العلمنة مع انتشار (الأديان العمومية) في الثمانينيات. لقد تمثلت مساهمة كازانوفا النقدية في تحديده للتطورات المهمة في سيرورة ما أسماه بـ (نزع الخصخصة)[2]، عن الدين. ولقد تضمنت الأمثلة التي طرحها للأديان العمومية الثورة الإيرانية، ولاهوت التحرير في أمريكا اللاتينية، وحركات التضامن في بولاندا ومنظمة الأغلبية الأخلاقية واليمين المسيحي بأمريكا الشمالية.

ثمة - إذن - استياء كبير بين سوسيولوجيي الدين المعاصرين من المقاربات التقليدية للدين، ولقد دفع عمل كازانوفا بالنقاش في اتجاهات جديدة مهمة، ولكن يبقى، مع ذلك، الكثير من الاضطراب

(١) (Grace Davie)، سوسيولوجية أديان إنجليزية (١٩٤٦ م) أستاذة السوسيولوجيا بجامعة إكستر. (المترجم).

(2) Deprivatization.

داخل حقل سوسيولجيا الدين، ودرجة من «اللايقين» حول ما سيأتي من هذا النقاش حول العلمنة. وكنتيجة لذلك، بدأ سوسيولوجيو الدين في الالتفات إلى أعمال بيير بورديو طمعًا في الحصول على إطار أكثر نجاعة لفهم الممارسة الدينية والطقوس والهابيتوس[(١)] (Fur-seth, 2009). وبالرغم من كون إنتاج بورديو الفعلي في سوسيولوجيا الدين إنتاجًا هزيلًا؛ فإنَّ تأثيره يمكن أن يُرى في أعمال متأخرة مثل عمل تيري راي[(2)] **بورديو حول الدين** (٢٠٠٧ م).

أيضًا كُتَّاب آخرون قد شرعوا في البناء على فكرة بورديو: الرأسمال الرمزي[(3)]، وفكرة الحقل بغرض دراسة الدين (Bell, 1990; Braun & McCutcheon, 2000; Engler, 2003; Swartz, 1996; Taylor, 1998; Verter, 2003)[(٤)]. أيضًا ثمة اهتمام بأعماله المبكرة عن الجزائر، حيث يمكن للمرء أن يجد فيها بعض النقاشات حول الدين (Loyal, 2009).

أود في هذه الدراسة أن أتساءل: هل يحمل عمل بورديو في طياته فائدة ذات بال أو أطرًا مفهومية جديدة لدارسي الدين؟ جوابي على هذا السؤال متناقض نوعًا ما! إنَّ ما قاله بورديو عن الدين في مقالاته القليلة عنه غير مثير للاهتمام بدرجة كبيرة، ويبدو في معظمه معتمدا على ماكس فيبر بشكل صريح وعلى لويس ألتوسير بشكل ضمني. ولكن بالرغم ممَّا قلت فإنَّ إطاره المفهومي - الرأسمال، الحقل، الهكسيس[(٥)]، الهابيتوس - ليقدم منظورًا ناجعًا؛ يتفادى العديد من المزالق الناتجة عن الاهتمام المبالغ فيه بالمعتقدات الدينية، عوضا عن الاهتمام بالممارسات المجسدنة[(٦)]، في أعمال كل من سوسيولوجيي وفلاسفة

(١) للمزيد عنه راجع: ماتون، كارل، (٢٠١٦ م). مفهوم الهابيتوس عند بيير بورديو، ت: طارق عثمان، أوراق نماء، ورقة (رقم/ ٩٧)، الرياض: مركز نماء للبحوث والدراسات. (المترجم).

(2) Terry Rey.

(3) Symbolic capital.

(٤) قمنا بترجمة دراسة فيرتر (٢٠٠٣ م)، الرأسمال الروحي: تنظير الدين مع بورديو ضد بورديو، عن مؤسسة مؤمنون بلا حدود، (٢٠١٧ م)، (المترجم).

(٥) (Hexis)، الوضع الجسدي، هيئة الجسد، عادة الجسد، حالة الجسد، ملكة الجسد، استعداد الجسد: مفهوم آخر قريب من مفهوم الهابيتوس، يعود لأرسطو ، واستخدمه مارسيل موس واستخدمه بورديو من بعده، لكنه طوره وضمنه في مفهوم الهابيتوس. ويعني أن ماضي المرء مطبوع على جسده في شكل الطلة والمشية والوقفة وإلخ. (المترجم).

(٦) (Embodied)، المطبوع، المنقوش على الجسد. (المترجم).

الدين. وبالرغم من كون مساهمة بورديو في سوسيولوجيا الممارسة مساهمة معتبرة ولها شأنها فإنَّ التبصرات حول الممارسة والتجسدن[1] موجودة وبوضوح في تقاليد أخرى أيضًا كالسوسيولوجيا البرجماتية على سبيل المثال(Barbalet, 2006).

سأسعى في هذه الدراسة إلى تطوير رؤية نقدية لتأويل بورديو لسوسيولوجيا الدين الفيبرية واستخدامه لها، هذه الملاحظات النقدية على هذا الجانب من عمل بورديو لا بُدَّ أن تُموقَع في سياق الاعتراف باستجابة بورديو المتحمسة لسوسيولوجيا فيبر ككل؛ هذه الحماسة التي تجلت بشكل لا تُخطئه العين في حواره مع فرانز شوتز[2]، وأندرياس فيفر[3]، (٢٠٠٢ م)؛ إن تأويل بورديو لفيبر بوصفه منقذ الرمزي في سوسيولوجيا ماركس الاقتصادية ليقدم بديلًا مهمًّا لتأويل كل من تالكوت بارسونز وريمون آرون - على اختلاف موقفيهما السياسيين - اللذين سعيا لإبعاد فيبر عن ماركس. لقد كانت كتابات فيبر مفيدة لبورديو في مراحل شتى من مراحل تطوره الفكري. فعلى سبيل المثال: ذكر بورديو أن قراءته **للإتيقا البروتستانتية وروح الرأسمالية** قد وهبته تبصرات أصيلة حول الإيتيقا الاقتصادية للخوارج الأمازيغ في أبحاثه حول الجزائر[٤]. أيضًا اعترف بورديو بفضل فيبر عليه في تطويره لمفهوم (الحقل)، الذي سمح له بتصوير الصراعات الاجتماعية على الرأسمال الرمزي[٥]. وأخيرًا: لقد اعترف بورديو بقيمة أعمال فيبر في طرح فكرة (دراسات الشخصية)[٦]. سأوثر استخدام تعبير فيبر نفسه «الشخصية والأوامر الحياتية»[٧]

---

(1) Embodiment.

(2) Franz Schultheis.

(3) Andreas Pfeuffer.

(٤) لقد لاحظ بورديو التشابه بين زهد الخوارج بين سكان القبائل الأمازيغ في الجزائر وتطورهم الاقتصادي والاتيقا البروتستانية التي أشار إليها فيبر. (المترجم).

(٥) الحقول الاجتماعية، وفقًا لبورديو، هي حلبات صراع، مضامير سباق، ملاعب يتنافس فيها الفاعلون الاجتماعيون المنقسمون إلى مهيمنين ومهيمن عليهم على الرتبة الاجتماعية وعلى مبادئ التراتب الاجتماعي. (المترجم).

(6) Character studies.

(٧) (Personality and life orders) مصطلح قريب من مصطلح الحقائق الاجتماعية عند دوركايم ومن مصطلح البنية في السوسيولوجيا عامة، أو الـ (super ego)، الاجتماعي لو تكلمنا بلغة فرويدية، يحيل به فيبر إلى الشروط الاجتماعية (الاقتصادية، الثقافية) التي وجد الشخص نفسه فيها، والتي تمارس سطوة وسلطة عليه، يجعل فيبر هذه المتطلبات، القيم، الأوامر، النظم الحياتية كمقابل للبواعث الداخلية للشخص. وللمزيد عن هذا المصطلح راجع دراسة فيلهلم هينيز: (المترجم) - Hennis, Wilhelm, ١٩٨٧. **Personality and life orders: Max Weber's theme.** In Max Weber, rationality and modernity. London and New York: Routledge.

في سبيل تطوير فكرة أن فيبر كان ينجز سوسيولوجيا للتقوى حيث يمكننا أن نرى مباشرة الصلات بين التقوى والهابيتوس والاستعدادات الشخصية، وفكرة الفضيلة أو التفوق الأرسطية. يتضح من الحوار آنف الذكر، أن بورديو، بتجنبه الانخراط في السجال العقيم حول ما إذا كان فيبر على يمين أو يسار السياسة الأوروبية، قد انتفع أحسن الانتفاع من فيبر في أعماله المتنوعة حول التمايز[1] والعنف الرمزي والممارسة وغيرها. بعدما تعرفنا على التقدير الذي يكنه بورديو لفيبر، علينا أن ننتقل الآن إلى ما يمكن لبورديو أن يقوله فعلًا عن الدين.

(٢) تحليل بورديو للدين: نقد أولي

لا حاجة بنا هنا إلى تقديم شرح لسوسيولوجيا بورديو العامة، وإنَّما سأنتقي منها ببساطة الجوانب وثيقة الصلة بدراسة الدين. وفقًا لراي (٢٠٠٧م)؛ فإنَّ بورديو قد كتب حوالي عشرة نصوص حول الدين، كانت مقتصرة بشكل أساسي على تحليل الكاثوليكية الرومانية بفرنسا والإسلام بالجزائر. لقد غدا عمله المبكر عن سكان القبائل في الجزائر منطلقا لنقد الأنثروبولوجيا البنيوية لكلود ليفي - شتراوس. وعندما ظهر الإسلام في عمله عن الجزائر كان الشيء الأكثر تأثيرًا في بورديو هو سوسيولوجيا الدين المقارنة التي أنجزها فيبر متضمنة تعليقاته على سوسيولوجيا القانون. فتحليله للاختلافات بين الشريعة والعرف القبلي فيما يتعلق بالمرأة والميراث من المحتمل أن يكون متأثرًا بفيبر. لم يقم بورديو بخلاف ذلك بأي أبحاث إثنوجرافية[2] تتعلق بالدين حاشا دراسته عن الأساقفة الكاثوليك مع م. دو ساينت مارتن في (١٩٨٢ م)، وحتى تفسيراته الإثنوجرافية للقبائل قد تم انتقادها فيما بعد (Go-odman, 2003). أيضًا قد أخذ بورديو على عاتقه إنجاز دراسة إمبريقية على بلدته دينجوين[3] بفرنسا خلال (١٩٥٩ م)، و(١٩٦٠ م)، وتم نشر هذه الدراسة فيما بعد ضمن كتاب يضم عددًا من دراساته (Bourdieu, 2002). وبالرغم من أنَّ هذه الدراسة قد دفعت بورديو فيما بعد للتفكير بشكل أكثر جدية في

(١) (Distinction)، عنوان الكتاب الأساسي لبورديو (١٩٨٤م) في تحليله للحقل الفني والثقافي عامة. (المترجم).

(٢) الإثنوجرافيا هي الأنثروبولوجيا الوصفية. (المترجم).

(3) Denguin.

الأثــر العاطفي الــذي يمكــن أن تخلفه بيوجرافيــا المــرء على عملــه البحثي؛ فإنَّ دراســته عن اســتراتيجيات الــزواج[١] في دينجويــن لــم تتضمن أي نقــاش لدور الدين في حياة الفلاحين (Jenkins, 2006).

لقـد لخـص راي (٢٠٠٧:٥٧) إرث بورديو في دراسـة الديـن قائـلًا: إنَّ مسـاهمة بورديـو قـد انبنـت عـلى قناعتـين صارمتـين: «أن الديـن في العالــم الحديـث سـائر نحـو الاضمحـلال؛ وأن وظيفتـه النهائية تتمثـل في مسـاعدة النـاس عـلى إيجـاد معنـى لمواقعهـم ضمـن النظـام الاجتماعـي»[٢].

يمكـن أن يقـال عـن هذيـن الفكرتـين إنَّهـما تركيبـة صريحـة مـن رؤية ماركـس للديـن بوصفـه أفيـون الشـعوب، مـع معالجـة فيـبر للديـن بوصفـه جانبـا مـن جوانـب الـصراع عـلى الشرعنـة في المجتمـع. وفي هـذا الصـدد كان التأثـير المهيمـن عليـه لفيـبر وليـس لماركـس، لا عجـب - إذن - في أن ينصـب تركيـز معظـم المعلقـين عـلى دراسـته «تأويـل لنظريـة الديـن عنـد ماكـس فيـبر»[٣]، (Bourdieu, 1971)، والتـي أعيـد نـشر نسـخة منقحـة منهـا في الإنجليزيـة بعنـوان «الشرعنـة والمصالحـة المبنينـة في سوسـيولوجيا الديـن عنـد ماكس فيـبر»، (Bourdieu, 1987 [1971]).

> **لقـد لخـص راي (٢٠٠٧:٥٧) إرث بورديـو في دراسـة الدين قائـلًا: إنَّ مسـاهمة بورديـو قـد انبنت على قناعتين صارمتين: «أن الدين في العالم الحديـث سـائر نحـو الاضمحلال؛ وأن وظيفتـه النهائيـة تتمثـل في مسـاعدة النـاس على إيجـاد معنى لمواقعهم ضمن النظـام الاجتماعي».**

والحـال: أنَّ أفـكار بورديـو السوسـيولوجية حـول الديـن ينبغـي أن تُقـرأ ضمـن السـياق الأوسـع للعلمانويـة الفرنسـية، ضمـن تقليـد اللائكيـة والجمهوريانويـة[4] الفرنسـية. فبالنسـبة إلى اليسـار يعنـي الدين

(١) حاول بورديو من خلال فحص الاستراتيجيات التي يعمد إليها الناس للتحايل على البنية الاجتماعية للزواج التي تجعله محكومًا بشروط صارمة في المهور وشروط النسب وما إلى ذلك، أن ينقد بنيوية ليفي شتراوس من ناحية، وأن يثبت، من ناحية أخرى، أن مفهوم الهابيتوس مفهوم مرن وديناميكي يثبت الفاعلية الذاتية. (المترجم).

(٢) مواقع الغنى والفقر والسلطة وقلة الحيلة. يبرر للأقوياء مواقعهم عبر (ثيوديثا الحظ الحسن)، وللضعفاء مواقعهم عبر (ثيوديثا المعاناة) لو تكلمنا بمصطلحات فيبر. (المترجم).

(٣) بالفرنسية في النص. (المترجم).

(4) Republicanism.

عمليا الكاثوليكية الرومانية، والتي تمثل، ولأسباب واضحة، المحافظوية[1] الفرنسية في شكلها السياسي وفي شكلها الثقافي. هذه النظرة النقدية للكاثوليكية كانت مصاحبة للثورة الفرنسية، ولربوبية جان جاك روسو، وللصراع بين الكنيسة والليبرالوية على مدار القرن التاسع عشر.

إن واقع كون فرنسا منقسمة بعمق بين يسار ويمين قد انعكس في تطوير (سوسيولوجيا دينية) عوضًا عن (سوسيولوجيا للدين). في هذا التقليد الفرنسي غالبًا ما لعبت السوسيولوجيا الدينية دور ذراع رعوية للكنيسة الكاثوليكية، بتوفيرها بيانات سوسيولوجية نافعة عن حضور الكنيسة، والتوظيف، والاعتقاد، وهلمّ جرّا. هذه البيانات كانت تستخدم، من ثَمَّ، وعلى سبيل المثال، لجعل العمل التبشيري للكنيسة أكثر فاعلية. ونظرًا لأنَّ الاعتقاد والبحث التجريبي قد أصبحا في فرنسا متشابكين بشكل ميؤوس منه، ثمة شك مبرر في أنَّ الدراسة السوسيولوجية للدين ليست - وربما لن تكون - محايدة أو موضوعية. لقد دفع هذا الوضع بورديو إلى

إن واقع كون فرنسا منقسمة بعمق بين يسار ويمين قد انعكس في تطوير (سوسيولوجيا دينية) عوضًا عن (سوسيولوجيا للدين). في هذا التقليد الفرنسي غالبًا ما لعبت السوسيولوجيا الدينية دور ذراع رعوية للكنيسة الكاثوليكية، بتوفيرها بيانات سوسيولوجية نافعة عن حضور الكنيسة، والتوظيف، والاعتقاد، وهلمّ جرّا.

الاستنتاج بأن عبارة علم الدين عبارة متناقضة، ومن ثَمَّ، قرر أنَّ الدين ليس موضوعًا مناسبًا للسوسيولوجيا. ففي محاضرة ألقاها أمام الجمعية الفرنسية للسوسيولوجيا الدينية، نُشرت فيما بعد بعنوان: «سوسيولوجيو الاعتقاد واعتقاد السوسيولوجين»[٢] شكك بورديو (١٩٨٧م) في أي قدرة سوسيولوجية على فهم المؤسسات الدينية من دون توسط حجاب الاعتقاد. فالسوسيولوجيون الكاثوليك لا يمكنهم وبحكم التعريف أن يدرسوا الكنيسة [بحياد وموضوعية]، أما أولئك الذين تركوا الكنيسة بالفعل

---

(1) Conservatism.

(٢) بالفرنسية في النص. (المترجم).

فربما لا يزالون (ملوثين) وبالقدر نفسه بالاعتقاد، أو ربما بما هو أكثر من ذلك. أما السوسيولوجيون الذين لم يكن لهم أي علاقة بالكنيسة فربما لا يكونون مهتمين أصلًا بدراسة الموضوع، وإن كانوا، ربما تخفى عليهم، بسبب جهلهم، جوانب مهمة من جوانب الظاهرة. وفقًا لوجهة النظر هذه لا يمكن للدين - إذن - أن يُدرس على يد السوسيولوجيين. وكما قالت دانيلا هرفيو-لاجار(١)، (٢٠٠٠ [١٩٩٣]: ١٤) إن محاضرة بورديو كانت ذكية ولكنها لم تقدم تحليلًا مقنعًا للموضوع المطروح. والحال أن حجاج بورديو هذا يمكن أن ينطبق - على سبيل المثال - على دراسة الجنسانية، فنقول بأنَّ السوسيولوجيين المثليين ليس بوسعهم أبدًا أن يدرسوا المثلية الجنسية.

أو بأنَّ السجون لا يُمكن أن تُدرس على يد سوسيولوجيين قد تم سجنهم ذات مرة. وعلى أي حال؛ فإنَّ بورديو نفسه قد راح ينشر ما يقرب من ثلاثة عشر نصا عن الدين لا لشيء - إذن - إلَّا لكي يدحض حجته هذه!

(١) سوسيولوجية دين فرنسية، صاحبت أطروحة الدين كسلسلة ذاكرة جماعية. (المترجم).

إحدى المشاكل الرئيسة في مقاربة بورديو للدين - أو تحديدًا فيما يخص دراسته للكنيسة - هي تركيزه الزائد عن اللزوم على المواقف الرسمية، على المؤسسات، على الكنائس المنظمة (Dillon, 2001). برادفورد فيرتر (٢٠٠٣: ١٥١) قد قدم نقدًا مشابهًا حين لاحظ أنَّ بورديو يعتبر الدين حصرًا وفقًا لمصطلحات مؤسسية ... وهو الأمر الذي لا يترك لنا مساحة لتخيل العوام(2) بوصفهم فاعلين اجتماعيين بوسعهم - على سبيل المثال - أن يعالجوا الرموز الدينية بالنيابة عن أنفسهم. وبالإضافة إلى ذلك لقد كان لبورديو، وخلافًا لفيبر، اهتمام قليل نسبيًّا بالدراسة المقارنة للدين، ومن ثَمَّ، كانت ملاحظاته حول الدين مقتصرة إلى حد بعيد على المسيحية الغربية. بل ربما من اللائق أن نقول بأنَّ تفكيره في الدين كان مقتصرًا على الكاثوليكية الفرنسية.

فالحال: أنَّ اهتمامات بورديو الفعلية لم تكن تتضمن الانخراط في المسائل المتعلقة بتفسير الصحوة الدينية عالمية النطاق، وأديان المحرومين، ولاهوت التحرير بأمريكا اللاتينية، والحركات

(2) Lay people.

التضامنية ببولاندا، وهلم جرّا. وبينما تأثر بورديو بماركس؛ لقد كتب - على سبيل المثال - مقالة بعنوان: «العائلة المقدسة»، (Bourdieu, 1982)، على غرار نص **(العائلة المقدسة)** لماركس وإنجلز؛ إلَّا أنَّه قد أسكت فيما يبدو فكرة ماركس المهمة بالقدر نفسه عن كون الدين هو «متنفس المستضعفين». إنَّ الدين متعلق بالثورة على الظلم والقهر أكثر ممَّا هو متعلق بشرعنة السلطة [التي حصر بورديو مهمة الدين عليها].

في سياق المحاجة عن كون المجتمع الرأسمالي الحديث مجتمعًا علمانيًا بشكل أساسي، استعار بورديو من فيبر في تفكيره حول الصراع على الرأسمال الرمزي. بل واقع الأمر، إنَّه قد خصص أفكار فيبر عن الصراع بين القس والنبي والساحر[١] كنموذج عام لتحليله للصراع على الرتبة - المكانة الاجتماعية في الحقل الثقافي.

الدين - وفقًا لبورديو - يُعرِّف الناس وموقعهم في النظام الاجتماعي. والحال: أنَّ هذه الفكرة «وظيفة الدين هي تعريف الناس ودمجهم في البنية الاجتماعية» هي شبيهة بحجاج لويس ألتوسير المتعلق بالسمات العامة للأيديولوجيا.

فبالرغم من أنَّه ليس ثمة علاقة فكرية مباشرة أو مؤكدة بين ماركسية ألتوسير البنيوية وبورديو؛ فإنه ثمة قرابة تحليلية بين نظرية ألتوسير عن الأيديولوجيا وتأويل بورديو للدين. في سياق تطويره لنظرية ماركس عن الأيديولوجيا[٢] صاغ ألتوسير فكرة (استدعاء)، [انتداب، مناداة، تجنيد] الذات[٣]، بالنسبة إلى ألتوسير، وظيفة الأيديولوجيا لا تتغير على مدار التاريخ البشري برمته، أو كما قالها هو واشتُهر عنه: «ليس ثمة تاريخ

(١) ثلاثة أنماط لمحترفي الديني أو أهل الدين بالمعنى الواسع لكلمة ديني، انتقاها فيبر وتبعه في ذلك بورديو لتحليل الصراع على الشرعية في الحقل الديني، الكنيسة تشرعن القساوسة بوصفهم المخولين الشرعيين لـ (بيع) السلع الروحية، سلع الخلاص، بينما تنزع هذه الشرعية عن السحرة بوصفهم مهرطقين يعالجون الديني بطريقة غير شرعية. بينما النبي وبوصفه ملهما وموحى إليه يؤسس سلطته بمفرده خارج الكنيسة كمتحدث مباشر عن الله. (المترجم).

(٢) يجادل ألتوسير بأنه ليس ثمة نظرية ناجزة لماركس عن الأيديولوجيا بما هي كذلك، وهو الأمر الذي قرر أن يضطلع بإنجازه. (المترجم).

(٣) (Interpellation of the subject)، الـ (interpellation) مفهوم أساسي عند ألتوسير اجترحه لتحليل آلية عمل الأيديولوجيا في الأشخاص، عبر أجهزة الدولة الأيديولوجية. فالذوات يتشربون الأيديولوجيا مبكرًا وينطقون بها وكأنَّها اختيار محض لهم، في حين أن ما جرى هو أنَّ الأيديولوجيا قد جندت الذوات فيهم، انتدبتها، استدعتها لكي تنطق على ألسنتها، ومن هنا يسم ألتوسير الذوات بأنَّها ذوات أيديولوجية. وانظر ما يلي من المتن والهوامش (المترجم).

للأيديولوجيا»[١]، (Althusser, 1971: 150). إن غاية الأيديولوجيا هي ببساطة تشكيل الذوات[٢]، وقد شرح ألتوسير هذه السيرورة عبر فكرة استدعاء الذات أو انتدابها. ولنوضح ذلك بمثال: عندما يصيح مدرس في تلميذ (انتبه!)، فيلتفت التلاميذ نحو أستاذهم، يكون حدث الاستدعاء هذا قد شكل ذاتًا؛ [لأنَّهم أدركوا أن النداء موجه لهم تحديدا وليس لأي أحد سواهم، أي لذواتهم]. ولكن ما يعتبر هنا تعرفًا واضحًا على الذات، هو بالفعل خطأ في التعرف عليها[٣]، إنَّ الفرد قد ولد دوما بوصفه ذاتًا لأيديولوجيا ما، [أي: أن تتجه، جندته، انتدبته أيديولوجيا ما][٤]. يوضح ألتوسير هذه الفكرة بمثال من [الأيديولوجيا] المسيحية: بسماعه صوت الرب[٥]، يتلقى المرء تعاليم عن موقعه في هذا العالم، وعما يلزمه فعله لكي يتحد مع يسوع المسيح (Althusser, 1971: 166)، [تلبية نداء الرب هنا حدث تشكيل ذات، تحويل الفرد إلى ذات، تمامًا كالتلميذ الذي التفت لصيحة مدرسه]. يصور ألتوسير، في هذا الصدد، الأيديولوجيا بوصفها تمثيلا لعلاقة الأفراد المتخيلة بشروط [ظروف] وجودهم الواقعية[٦].

(١) عبارة ماركس في الأصل (في الأيديولوجيا الألمانية)، ولكن ألتوسير طورها وأكسبها معنى جديدًا تمامًا غير الذي عناه ماركس: فبالنسبة إلى ماركس الأيديولوجيا هي محض وهم، حلم، تخييل، لا شيء ببساطة، ومن ثمّ ليس لها تاريخ خاص بها، ولو كان لها ثمة تاريخ فهو تاريخ خارج عنها: تاريخ الصراع الطبقي. أما بالنسبة إلى ألتوسير فكون الأيدولوجيا لا تاريخ لها يعني أن لها بنية ووظيفة ثابتتين لا تتبدلان مهما تبدل التاريخ، التاريخ بالمعنى الماركسي: تاريخ الصراع الطبقي، تاريخ المجتمعات الطبقية. (المترجم).

(٢) وفقًا لألتوسير ليس ثمة أيديولوجية إلاَّ بالذات وللذات، كما أنَّه ليس ثمة ممارسة (للذوات) إلَّا بالأيديولوجيا وفي الأيديولوجيا. مقولة الذات هي التي تشكل الأيديولوجيا بشكل عام، أي كل الأيديولوجيات، ولكن ذلك فقط بقدر ما تقوم الأيديولوجيا، (وهذه هي وظيفتها التي تحددها) بتشكيل الأفراد بوصفهم ذواتا، أي: تحولهم إلى ذوات. كل فرد إذن هو ذات، ولكنه ذات أيديولوجية، ذات مشكلة من قبل أيديولوجيا ما. إنَّ المرء يعيش بشكل طبيعي، بشكل عفوي في أيديولوجيا ما، ليس ثمة طريقة أخرى للعيش، أو كما يقول ألتوسير: «الإنسان حيوان أيديولوجي بطبيعته». (المترجم).

(٣) يجادل ألتوسير عن أن هذه البداهة والوضوح الذين نتعرف بهما على أنفسنا بوصفنا ذواتًا هما من فعل الأيديولوجيا، الأيديولوجيا هي التي تجعلنا، (ومن دون أن نشعر) أن نرى البداهات بداهات واضحة بدرجة لا يمكننا أبدا معها أن نفشل في التعرف عليها. (المترجم).

(٤) يذهب ألتوسير إلى أن الفرد يكون ذاتًا (أيديولوجية) حتى من قبل أي يولد! إنَّ هويته معلومة سلفا، الأب الذي سينتسب له، والأسرة التي سيتربى أيديولوجيا فيها. (المترجم).

(٥) أي بانتدابه، باستدعائه، بالمناداة عليه؛ آلية عمل الأيديولوجيا بشتى أنواعها سياسية، دينية، فنية، اجتماعية ...، إلخ. (المترجم).

(٦) وفقًا لألتوسير الأيديولوجيا هي - إذن - تمثيل تخيلي للعالم الواقعي (لعلاقات الإنتاج حتى نتكلم بلغة ماركسية)، وتحديدًا تمثيل تخيلي لعلاقة الأشخاص بشروط وجودهم في هذا الواقع وليس للواقع نفسه. ولكن للأيديولوجيا طبيعة مادية أيضًا تتمظهر فيها: أجهزة الدولة الأيديولوجية وسلوكيات الذوات. (المترجم).

وأخيرًا: يرفض ألتوسير أن يرى الأيديولوجيا بوصفها مجرد مجموعة أفكار، مشددًا، عوضًا عن ذلك، على أنَّ الأيدولوجيا **تتجسد في الأفعال والسلوكات** المحكومة باستعدادات معينة. فواقع الأمر أنَّ الأيديولوجيا تتخفى - إن جاز التعبير - في الممارسات المادية للأشخاص في أوضاع مادية معينة. والحال: أنَّ فكرة الاستدعاء هذه لتبدو متطابقة مع رؤية بورديو عن كيفية عمل الدين فيما يتعلق بالأفراد.

بتأويل الأيديولوجيا على أنَّها الاستعدادات التي تحدد الأفعال الاجتماعية، تبدو نظرية ألتوسير عن الأيديولوجيا أنَّها قد استبقت بالضبط فكرة الهابيتوس عند بورديو. فباختصار، لكي نفهم الدين - الأرثودوكسية الدينية مثلا - علينا ألا نهتم **بالمعتقدات** (أو المذاهب) التي يمكن أو لا يمكن للأفراد أن يعتنقوها، وإنَّما علينا أن نهتم **بالممارسات** التي يشغل بها الفرد موقعه ضمن الحقل الديني. لا أجد مبررًا - إذن - لقبول توكيد ديفيد سوارتز[١] على أنَّ «بورديو ليس ألتوسيريا بشكل أساسي» (Swartz, 1996: 73).

تكمن مشكلة هذه القرابة مع ألتوسير في كونها تشي بأن بورديو لم ينجح، بالفعل، في حل المشكلات المفهومية التقليدية للسوسيولوجيا كثنائية: الفاعل/البنية[٢]. ثمة مخاوف مماثلة تم الإعراب عنها فيما يتعلق بتأويلات بورديو للأدب، لقد ادُّعي أنَّه يختزل الأدب إلى صراع قوى. ففيما يتعلق بتعليقات بورديو على فولبير[٣]، قد اشتكى جوناثان إستوود (٢٠٠٧: ١٥٧) من (اختزالية بورديو المفرطة)، وجادل - عن حق - بأنَّ «النشاط الأدبي من الواضح أنه أكثر من مجرد ساحة للصراع على موارد السلطة» (Eastwood, 2007: 166). أيضًا إشكالات

(١) (David Swartz)، من أهم المتخصصين في سوسيولوجيا بورديو والمناصرين لأطروحاته. من أهم أعماله: الثقافة والسلطة: سوسيولوجيا بيير بورديو. (المترجم).

(٢) يروج بورديو مشروعه السوسيولوجي على أنَّه محاولة لتجاوز الثنائيات التي تعج بها النظرية السوسيولوجية: الفرد/المجتمع، الفاعل/البنية، العقل/الجسد ...، إلخ. فمثلًا طور مفهوم الهابيتوس ليتجاوز به ثنائية الفاعل/البنية، ولكن هل نجح بورديو في مهمته بالفعل؟ ثمة سجال مرير حول هذه النقطة. وترنر يرى أنه لم ينجح وإنَّما قد ظل بنيويا في نهاية المطاف، ولا أدل على ذلك من شبه التطابق هذا بين تحليلاته وتحليلات بنيوي عتيد مثل لويس ألتوسير. ولتأويل ذكي لمفهوم الهابيتوس عند بورديو ولحدود دوره المزعوم في تجاوز ثنائية الفاعل/البنية وهل بورديو بنيوي أم لا وهل هو واقع في الحتمية الاختزالية أم لا؟ انظر: (المترجم)

-Lau, Raymond W. K., 2004, **habitus and the practical logic of practice: an interpretation.** Sociology vol. 38 (2): 369-387.

(٣) غوستاف فولبير، الروائي الفرنسي، صاحب رواية مدام بوفاري، ورواية التربية العاطفية، والثانية هي التي خصها بورديو بالتحليل. (المترجم).

مماثلة قد أثيرت حول نظرية بورديو التبادلية للهبة [الهدية]، حيث كافح بورديو، دون أن يحالفه النجاح، لمعالجة احتمالية أن يكون فعل الوهب منزها عن المصلحة الشخصية[١] (Silber, 2009).

وكما استعار بورديو من إرث الماركسية البنيوية [ألتوسير]؛ فإنَّه قد استعار أيضًا من فيبر خاصة من تحليله للكاريزما. فالحال: أن الفكرة العامة للحقل الديني الذي تتنافس ضمنه الجماعات على السيطرة والهيمنة، هي فكرة مستمدة صراحة من سوسيولوجيا فيبر العامة.

فبالنسبة إلى فيبر، كل العلاقات الاجتماعية هي علاقات قوى [أو إرادة قوى لو تكلمنا كنيتشه]. ولكن بورديو، بالرغم من ذلك، قد نقد ما اعتقد أنَّها معالجة فيبر السيكولوجية للكاريزما. إذ زعم أن فيبر يتأول الكاريزما على أنَّها محض **مَلَكة** للفرد، عوضا عن أن يضطلع بفحص **العلاقات** الاجتماعية التي بضمنها تكمن سلطة الكاريزما. لقد جادل بورديو (١٩٨٧ [١٩٧١]: ١٢٩) عن أن «ماكس فيبر لم يقدم سوى نظرية سيكو - اجتماعية للكاريزما، نظرية تعتبر الكاريزما بوصفها علاقة الجمهور المعاشة بالشخصية الكاريزمية». نموذج تحليلي كهذا، نموذج مَعِيب بالنسبة إلى بورديو؛ لأنَّه يتجاهل التفاعل بين النبي [النموذج المثالي للسلطة الكاريزمية] والعوام. فالتغير الاجتماعي يمكن فقط أن يحدث عندما «يتناغم هابيتوس النبوة مع هابيتوس المخاطبين بها»، [وليس فقط لمجرد حيازة النبي على الكاريزما]، (Bourdieu, 1987 [1971]: 131)؛ فبينما يوافق بورديو على اعتبار الكاريزما مصدرا من مصادر التحول الاجتماعي؛ فإنه يرى أنَّها لا تكون كذلك - فعلًا - إلَّا إذا كانت الرسالة الكاريزمية منسجمة تمامًا مع استعدادات أو قل هابيتوس المريدين والأتباع. ولكن حجاجا كهذا يبدو أنه يجرد الكاريزما من فاعليتها التغيرية، بجعلها - على سبيل المثال - أكثر شبها بالسلطة التقليدية[٢]، تلك المتوائمة مع الاستعدادات القائمة (الأعراف، التقاليد، القيم، العادات). تُظهر حكاية المسيح في العهد الجديد كيف أنه قد أطاح بالسلطة التقليدية:

(١) يعامل بورديو الهبة كسلعة رمزية خاضعة لديناميكيات العنف الرمزي، لا بوصفها محض عطاء وكرم منزه عن المنفعة ومبرأ من الغرض. (المترجم).

(٢) وضع فيبر ثلاثة أنماط مثالية للسلطة: سلطة الكاريزما، السلطة التقليدية، السلطة العقلانية. (المترجم).

«إنَّه لمكتوب ولكني الحق أقول لكم»[1]. لكن علينا - بالطبع - أن نأخذ في اعتبارنا، هنا، أن العهد الجديد يريد أن يُظهر كيف أن كلاً من المسيح وبطرس قد قاما بقلب المؤسسات اليهودية من أجل خلق نظام ديني جديد: نعمة الرب تحل محل الشريعة [اليهودية]. والحال: أنَّ هذا التأويل لفيبر تأويل مضلل وفي غير محله. فلنأخذ على سبيل المثال إحدى السمات الجوهرية لتحيل فيبر للكاريزما في نصه **سوسيولوجيا الدين** (١٩٦٦ [١٩٢٢]): لقد اعترف فيبر بأن مريدي أو أتباع شخصية كارزمية يريدون منه برهانا ملموسا على قدراته الكاريزمية. إن سلطة الكاريزما تتأكد بقدرة القائد على مد أتباعه (ونادرًا أتباعها) بالصحة والمال، أو بالنجاح السياسي. لقد لاحظ فيبر (١٩٦٦ [١٩٢٢]: ٤٧)، من ثَمَّ: «أنَّه فقط في ظروف غير عادية بشكل كبير يمكن للنبي أن ينجح في ترسيخ سلطته من دون المصادقة على كاريزميته، هذه المصادقة تعني عمليًّا الإتيان بالسحر [المعجزات]. أو على الأقل أولئك اللذين يأتون بشريعة جديدة [الرسل منهم] هم الذين في حاجة دومًا لمثل هذا التحقق من المصداقية». وبعبارة أخرى: أثناء الصراع داخل الحقل الديني يسعى القادة الدينيون إلى كسب التأييد **الاجتماعي** من الأتباع باستخدام وسائل سحرية في المقام الأول. لكي نفهم الكاريزما - إذن - علينا أن نثمن تجلياتها في العلاقات الاجتماعية. لقد وقف فيبر، هنا، على مفارقة لافتة: يبتغي القائد الكاريزمي التزاما (خالصًا)[2] من أتباعه -: «اتبعوني لأنني جئتكم بالحق من ربكم!» - ولكن هؤلاء الأتباع يبتغون، في المقابل، دليلًا واضحًا على هذا الحق، دليلًا على أنَّ هذا الحق سيعود بالخير على حياتهم. من وجهة نظر فيبر، إذن، ثمة ضغط اجتماعي دائم لتحويل الكاريزما (الخالصة) [النقية] إلى كاريزما (دنيوية)، أو قل كاريزما عملية، وذلك كنتيجة لتضارب رغبات كل من القائد والأتباع. لقد لاحظ المعقبون على تجليات الكاريزما هذه أن أهمية الأعمال السحرية في توكيد سلطة المسيح في رواية العهد الجديد غائبة عن سفر أعمال الرسل، حيث يركز بطرس على شيء واحد: بعث

(١) تعبير استخدمه المسيح مرارًا خاصة في موعظة الجبل (But I say unto you). والشاهد منه كون المسيح (الكاريزما) لم يكن يتوافق مع الهابيتوس القائم: التقاليد والشرائع وفقط، وإنَّما راح علاوة على ذلك يلغيه. (المترجم).

(٢) ليس لأجل منفعة دنيوية. (المترجم).

من وجه نظر فيبر، إذن، ثمة ضغط اجتماعي دائم لتحويل الكاريزما (الخالصة) [النقية] إلى كاريزما (دنيوية)، أو قل كاريزما عملية، وذلك كنتيجة لتضارب رغبات كل من القائد والأتباع.

[قيامة] المسيح (Badiou, 2003[1997]). توضح هذه الأعمال السحرية - إذن - كيف أن تلقي الكاريزما يمكن أن يغير غالبًا من مضمونها كاستجابة لضغوط الجمهور. لقد كان فيبر واعيا وبوضوح بهذه الضغوط.

يحتد هذا التوتر مع تكرار التنافس بين الشخصيات الكاريزمية على الهيمنة. وهو ما توضحه رواية العهد الجديد عن المسيح، الذي تجلت كاريزميته الخالصة في رفضه للتأويل الفريسي[١] للشريعة. ولكن بالرغم من ذلك قد تجلت كاريزمية يسوع في أعمال سحرية شتى: المشي على الماء، تحويل الماء إلى نبيذ، وإطعام الكثرة [إطعام ٥٠٠٠ شخص بخمسة أرغفة وسمكتين]. وبالرغم من أنَّ العهد الجديد يصور يوحنا المعمدان [يحيى بن زكريا] بوصفه معبدًا لطريق المسيح قد أخضع نفسه له؛ فإنه يجوز لنا أن نؤول العلاقة بينهما كمثال على **المنافسة الكاريزمية.** يتوازى تحليل فيبر للكاريزما مع فهمه لعلاقة أولي العزم[٢] بالعوام؛ حيث تظل الرتبة الكاريزمية العالية لأولي العزم تعتاش على الهبات المادية التي يقدمها لهم الأتباع كمقابل لنيلهم مباركتهم الكاريزمية. أيضًا تحليل فيبر لعلاقة الرهبان البوذيين بالعوام هو مثال كاشف آخر عن تلك العلاقة التبادلية (التعاونية والتنافسية) بين الخواص والعوام (Weber, 1958 [1921]).

ضمن الحقل الديني التنافسي سيغدو بعض القادة الكاريزميين سحرة - مشعوذين، فاعلين دينيين [بالمعنى الواسع لكلمة ديني] يقدمون خدمات لقطاع من جمهور العوام: المعالجة بالسحر. مع مرور الوقت يتم روتنة [تحويلها لعمل روتيني]

(١) نسبة للفريسيين، الطائفة اليهودية، التي عُرفت بتمسكها الحرفي بشريعة موسى، كان منهم بولس. (المترجم).

(٢) (Virtuoso)، يعني في الأصل الموهوبين المتقنين لفن ما (خاصة الموسيقى)، وفي السياق الذي يستخدمه فيه فيبر تعني خواص المتدينين في مقابل عامة المتدينين ونترجمها بأولي العزم. (المترجم).

الأنشطة الكاريزمية لتتحول إلى ضرب من الأدوار الكهنوتية[١]؛ إلاَّ أنَّ بعض القادة الكاريزميين، وبالرغم من ضغوط الأتباع عليهم كيما يأتوا بالسحر، سوف **يتعالون** على هابيتوس هؤلاء الأتباع بغرض توصيل رسالة تكون عبارة عن فعل انتهاك وفعل إبداع في الوقت عينه. حين لا تكون الرسالة (منسجمة) مع الجمهور، وحينها فقط، يمكن - إذن - للكاريزما أن تخترق الواقع بشكل مطلق، [وذلك على النقيض من بورديو الذي يجعل هذا الاختراق مشروطًا بالانسجام بين الرسالة وهابيتوس الجمهور].

بالطبع تأويلات أفعال المسيح في العهد الجديد منقسمة بعمق، ولكن أحد هذه التأويلات يمكن أن يقول إن أتباعه قد انتظروا منه أن يضطلع بدور مشيحاني لملك، على خطى داوود، يمكنه أن يطرد القوات الرومانية المحتلة. ولكن ما حدث أنه قد (صُلب)، عوضا عن ذلك، وهو ما كان منافيًّا تمامًّا لهذه التوقعات. حين يسمو قائد كاريزمي على التوقعات الاعتيادية لجمهور ما، بل ويضادها، حينها، وحينها فقط، يمكن لرسالة راديكالية أن تنبثق. وفقط في مثل هذه الشروط يمكن للمرء أن يتحدث عن (الآخر) في التاريخ.

إنَّ محاولة بورديو لجعل الكاريزما أكثر سوسيولوجية [عوضًا عن تناول فيبر السيكو-اجتماعي لها بحسبه] قد شوهت نمذجة فيبر الثلاثية: النبي والقس والساحر.

لقد كان على فيبر أن يبقي على فكرة الفرق بين الكاريزما [في وضعيتها] الأصيلة والكاريزما [في وضعية] المساومة والتنازل، بغرض تحديد الفرق بين تغيير التاريخ بشكل راديكالي عن طريق التدخل الكاريزمي ومجرد إتيان الكاريزما بالسحر من أجل غايات دنيوية. ربما يحق لنا - إذن - أن نقارن فكرة «الاختراق الكاريزمي»[٢]، عند فيبر بفكرة (الحدث) عند آلان بادو[٣] (٢٠٠٥ [١٩٨٨])، بوصفه تلك اللحظة التي تقسم التاريخ نصفين [ما قبلها وما بعدها] من خلال التصريح

(١) وفقًا لفيبر لا تبقى الكاريزما في صورتها الخالصة النقية التي تكون عليها في أول الأمر، وإنَّما، ولكي تحافظ على نفسها، تتحول لأحد نمطي السلطة الآخرين: التقليدي أو العقلاني، وذلك بمأسستها لتغدو ما يسميه فيبر بكاريزما الإدارة. تمامًا كعمل القس؛ إذ لا يهم فيه من هو شخص القس، وإنَّما دوره كقس. (المترجم).

(٢) (Charismatic breakthrough)، الكاريزما إذ تخترق، تقتحم، تنفذ في الواقع فجأة لتبدله بحيث لا يعود من بعدها أبدا كما كان. (المترجم).

(٣) الفيلسوف الفرنسي المعروف (١٩٣٧ م -). (المترجم).

[البيان، القول]، «الحدثي»[1]، كذلك الذي نتبينه في حياة القديس بطرس: «لقد قام المسيح ... حقا قام»[2]، (Ba-diou,2003 [1997])[٣]، فمن دون فكرة الاختراق الكاريزمي الحدثي هذه لا يتبقى لنا سوى ذلك التعريف الممل للكاريزما بوصفها خصيصة مُمكِنة لأي شخص يُفترض أنَّه يتمتع بسمات استثنائية. وباختصار، لقد حول بورديو، بالأحرى، نظرية فيبر عن الكاريزما إلى نظرية تقليدية عن المؤسسات الدينية.

(٣) بورديو و(الباراديجم الجديد) في سوسيولوجيا الدين:

على مدار العقدين السالفين، حظيت مجموعة من الفرضيات يُشار إليها عادة بـ (الباراديجم الجديد)، أو (التأويل الاقتصادي للدين) برواج شديد في سوسيولوجيا الدين الأمريكية. ارتبط هذا (الباراديجم الجديد) - والمتأثر بطرق عديدة بنظريات الخيار العقلاني[٤] - برموز مثل رودني ستارك[٥]، روجر فينك[٦]، لاورينس أياناكون[٧]، وستيفن وارنر[٨]، وغالبًا ما تُذكر هذه المقاربة (الجديدة)، وباستخفاف، كنقيض لنظريات الدين الأوروبية (القديمة)[٩]، فسوسيولوجيا الدين الأوروبية، وكما يُزعم، تركز وبشكل ضيق جدًّا على الأبعاد الرمزية التي يحتاجها الفاعلون كيما يجعلوا لحياتهم معنى؛ بينما يهتم الباراديجم الجديد أساسًا، وعلى النقيض من ذلك، بالأبعاد الاقتصادية للسلوك الديني، متضمنة جانبي العرض والطلب: عرض المعتقدات والممارسات الدينية

(1) Evental statement.

(2) Christ is risen.

(٣) كاريزما فيبر - إذن - بوصفها حدث باديو؛ الكاريزما في وضعيتها الأصيلة هي لحظة استثنائية تخرق التاريخ، تقطعه، تبدله إلى غير رجعة، تمامًا كالحدث. (المترجم).

(٤) إطار تحليلي اقتصادي في المقام الأول وامتد إلى حقول أخرى كالسياسة والسوسيولوجيا ومنها إلى سوسيولوجيا الدين عبر هذا (الباردیجم الجديد). تتبنى هذه النظريات ببساطة على افتراض كون الأفراد يقومون وبشكل حر بخيارات عقلانية (موجهة لهدف ما، ومُفكر فيها، ومتسقة) تعود عليهم بأقصى نفع وبأقل ضرر. (المترجم).

(٥) (Rodney Stark)، أستاذ السوسيولوجيا والأديان المقارنة بجامعة واشنطن (١٩٣٤ م -). (المترجم).

(٦) (Roger Finke)، أستاذ السوسيولوجيا والدراسات الدينية بجامعة ولاية بنسيلفانيا (١٩٥٤ م). (المترجم).

(٧) (Laurence Iannaccone)، أستاذ الاقتصاد بجامعة تشامبان بكاليفورنيا (١٩٥٤ م -). (المترجم).

(٨) (R. Stephen Warner)، أستاذ سوسيولوجيا الدين بجامعة إلينوي بشيكاغو (١٩٤١ م -). (المترجم).

(٩) للمزيد عن الفروق بين الباراديجم الأوروبي والأمريكي في سوسيولوجيا الدين، ولنقد ممتاز للباراديجم الأمريكي راجع: كازانوفا، (٢٠١٧ م). ما بعد العلماني، مرجع سابق. (المترجم).

والطلب عليها. بوجه عام، تفضل مقاربة الأسواق الدينية تفسيرات جانب العرض [على جانب الطلب][(١)]، ومركزة تحديدًا على أن كيفية تعاطي الدولة مع التعددية الدينية هي التي قد تشجع أو لا تشجع التنافسية الدينية، والحق، أن هذه المقاربة للسياسة وللدين قد قدمت بعض التبصرات حول كيفية تدبير الدولة للتعددية الدينية (Gill, 2008).

أيضًا هذه المقاربة الاقتصادية للدين قد قدمت تبصرات مهمة حول الكيفية التي أدى بها اضمحلال الشيوعية إلى ازدهار الأسواق الدينية في الصين ما بعد الشيوعية، على سبيل المثال (Yang, ٢٠٠٧). **والحال:** أنَّه بالرغم من كون بورديو يؤول الأديان والجماعات الدينية على أنَّها توجد ضمن حقل تنافسي؛ فإنَّه يرفض وبصرامة التأويل الاقتصادي للدين، السائد في السوسيولوجيا الأمريكية (Hamilton, 2009). ولكن: هنا أيضًا، من العسير أن نتأكد من نقده لهذه المقاربة ومن محاولته للنأي بنفسه عنها، ومن ثمَّ، سأنصرف الآن إلى تقديم شرح أكثر اكتمالًا لتطور ما يُعرف، بطرق مختلفة، بنموذج الخيار العقلاني للدين أو بالمقاربة الاقتصادية للدين.

- ما هي الدعاوى النظرية الرئيسة لهذا البراديجم الجديد؟

أولًا: بينما تؤكد النظرية الاجتماعية الأوروبية التقليدية على مركزية العلمنة بالنسبة إلى التحديث بجانب التمدن، وازدياد معدلات التعليم، والسياسة الديمقراطية، [أي: على اضمحلال الدين بموجب التحديث]، يركز البراديجم الجديد، في المقابل، على **مرونة**[(٢)] الدين [أمام التحديث وبالتالي استمراره في الوجود بل صحوته]، ليس فقط في الولايات المتحدة، وإنَّما على مستوى العالم. ففي عمله **تحولات الدين المعاصرة** (١٩٧٦ م) جادل ويلسون عن أنَّ الدين (المسيحية تحديدًا) قد حافظ

(١) فكلما كانت السوق الدينية سوقا (ليبرالية) تنافسية ومفتوحة، وليس للدولة يد عليها، أي كلما كان ثمة وفرة وتنوع في جانب السلع الدينية المعروضة أمام الأفراد / الزبائن ذوي الاختيار العقلاني الحر، كلما كانت معدلات التدين في المجتمع عالية (أمريكا)، على الأقل مقارنة بالمجتمعات التي لا تكون فيها السوق الدينية على هذا الحال (الدول الشيوعية). (المترجم).

(٢) المقصود بالمرونة هنا التكيف: الصمود أمام التحديات، تمامًا كفرع شجرة مرن يتمايل مع الريح التي تعصف به دونما أن تكسره. الدين هنا بوصفه فرعا مرنا أبقى على حياته أمام رياح التحديث التي تعصف به. (المترجم).

على وجوده في أمريكا الشمالية على حساب التضحية [في ضرب من المرونة] بمضامينه اللاهوتية الأرثوذوكسية. لقد سعى ولسون لتفسير انتعاش العقائد والممارسات المسيحية في أمريكا الشمالية بالقول بأنَّ ذلك يرجع ببساطة إلى تكييف المعتقدات والممارسات الدينية مع القيم السائدة ونمط الحياة السائد في مجتمع المستهلكين. وباختصار: في سبيل الحفاظ على وجود شكلها كان على المسيحية أن تضحي بمضامينها. والحق: أنَّ نظرية دين كهذه لتوحي ضمنيا بأن الثقافات الدينية المعاصرة ليست أصيلة ولا تُلزم أتباعها بشيء ذي بال. يجوز للمرء - إذن - أن يقول بأن الدين قد استحال وفقًا لنظرية العلمنة هذه إلى مجرد تدين.

ولكن بوسعنا أن نجد بديلًا لنسخة العلمنة هذه في تفسير روبيرت بيلا لتنامي الدين المدني في أمريكا الشمالية، الذي قدمه في كتابه «**الدين المدني في أمريكا**» (١٩٦٧ م). فعبر سلسلة لاحقة من الأعمال المؤثرة (Bella & Tipton, 2006) جادل بيلا بأنَّه وبمحاذاة المسيحية كان ثمة دين وطني حيوي مبني على القيم الأمريكية التي تُعامل التاريخ الأمريكي بوصفه سيرورة نشر للخلاص.

وأن المسيحية قد ظلت مؤثرة في الحياة العمومية عندما انكسرت [انحرفت] عبر عدسة الدين المدني. لا يُلمح بيلا، بالرغم من ذلك، إلى أنَّ الدين المدني قد كان، بطريقة أو بأخرى، أقل دينية أو أقل أصالة من المسيحية التقليدية. فواقع الأمر: أنَّ البارادايم الجديد ينزع إلى تجاوز أي نقاش حول أصالة الدين؛ لأنَّه لا يركز على أهمية ومعنى الدين في حياة الأفراد، وإنَّما على الإطار المؤسسي الذي يُقدَّم الدين من خلاله. إنَّه - إذن - نظرية لتنامي الدين واضمحلاله تقع، لو اعتبرناها وفقًا لمصطلحات اقتصادية، في جانب العرض وليس في جانب الطلب.

وثانيًا: يوجه النموذج الجديد الاهتمام البحثي صوب **آلية عمل** الأسواق الدينية أو الروحية، حيث يُتنافس فيها على الفوز بـ (ولاء)(1) مستهلكي المعاني والممارسات الدينية. ولقد تم فحص فكرة الأسواق الروحية إمبريقيًّا ومنهجيًّا على يد واد رووف (٢) في عمله **السوق الروحية** (١٩٩٩ م)، ففي أي محاولة فهم تاريخية للدين والمجتمع الحديث،

---

(1) Brand-loyalty.

(٢) (Wad C. Roof)،أستاذ ورئيس قسم الدراسات الدينية بجامعة كالفورنيا (١٩٣٩ م -). (المترجم).

من المستحيل، بحسبه، أن نفهم السلوك الديني من دون أن نأخذ في اعتبارنا تأثير جيل ما بعد الحرب العالمية الثانية [مواليد فترة الطفرة الديموغرافية في أمريكا من (١٩٤٦ م) إلى (١٩٦٤ م) تقريبًا، أو ما يسمي بالـ (Baby Boomers)] في الثقافة الأمريكية عمومًا، وفي الممارسة الدينية والضمير الديني تحديدًا. ولقد قدم رووف مساهمة مهمة في دراسة الدين والتغير الجيلي في عمله **جيل من المتطلبين**[1]، (١٩٩٣ م)، حيث جادل عن أنَّ هذا الجيل كان من متطلبي الدين، ولكنَّه أيضًا كان يتسم بالانتقائية فيما يتعلق بـ (الأذواق) الدينية. فـ (الحروب الثقافية) في فترة ما بعد الحرب قد أعادت رسم خريطة الدين السائد بقدر ما تحدت الثقافة المأسسة بشكل عام. فالتعددية النِحلية بوصفها السوق الروحية في أمريكا، في ظل غياب كنيسة ممأسسة، قد استمرت في تشجيع الابتكار المؤسسي وريادة الأعمال الثقافية[2]، يؤكد البارادیجم الجديد على أهمية غياب الكنيسة المأسسة في التاريخ الدستوري الأمريكي، ومن ثَمَّ: على أهمية وجود سوق دينية مفتوحة وتنافسية. مقتضى هذه النظرية - إذن - أنَّه، وبشكل مفارق، كلما ازدادت مطالب دين ما من أتباعه، ازداد ما يمنحه لمنظماته الدينية [عوضًا عن النفور منها].

> **إذن - أنَّه، وبشكل مفارق، كلما ازدادت مطالب دين ما من أتباعه، ازداد ما يمنحه لمنظماته الدينية [عوضًا عن النفور منها].**

وفقًا لنظرية كُلفة الالتزام[٣]، مضامين رسالة دينية ما، أقل تأثيرًا في نجاحها، من متطلبات الالتزام التي تفرضها على اتباعها (Kelly, 1977). تقاس كلفة الالتزام هذه بشكل أساسي بمجموعة معايير: مدى التحكم في نمط حياة الأتباع، تطور كنيسة قوية، ومدى جدية الالتزام الديني. في عمله **مرونة الدين المحافظ**(٢٠٠٢ م)، قدم جوزيف تامني[٤]

(1) Generation of seekers.

(2) Cultural entrepreneurship.

(٣) (Costs of commitment)، يتخذ الناس قراراتهم الاقتصادية في شروط اجتماعية ديناميكية تتسم بقدر عال من اللايقين ومن ثَمَّ اتخاذ المرء لقرار اقتصادي ما، بناء على اللحظة الراهنة له تكلفته؛ فقيمة السلعة المرتفعة اليوم والتي تدفع الناس لشرائها ممكن أن تنخفض في المستقبل القريب. (المترجم).

(٤) (Joseph Tamney)، سوسيولوجي أمريكي، أستاذ السوسيولوجيا بجامعة ولاية بال (١٩٣٣ - ٢٠٠٩ م). (المترجم).

بعض الحجج التي تدعم أطروحة الكنيسة القوية [الصارمة]. فعلى سبيل المثال، تدعم الطوائف المحافظة تقسيم العمل على أساس الجنوسة [الجندر] وتدعم الهويات الجنوسية التقليدية. وفي مجتمع منقسم بعمق حول هذه القضايا، يمكن لمثل هذا التطمين الأيديولوجي أن يكون جذابا نفسيا [ويلقى استحسانًا لدى الأتباع]. وعلاوة على ذلك، بالنظر إلى اللايقين الذي تتصف به الحياة اليومية الحديثة، يمكن ليقين التعاليم الدينية حول الأخلاق أن تمثل هي الأخرى عزاءً ودعمًا نفسيًّا. **وثالثًا:** لهذا الباراديجم العديد من الدعاوى المتينة المثيرة للاهتمام، على سبيل المثال، القول بأنَّ الطلب الديني على المعنى ثابت تقريبًا عبر الزمن (Fink & Stark, 1992; Stark & Fink, 2000). ومن ثَمَّ، لا يمكن للمرء أن يفسر التغير الديني [ازدهارًا أو اضمحلالًا] بالإحالة على الطلب على المعنى [زيادةً أو نقصانًا]؛ وعليه: فإنَّ التغيرات في السلوك الديني ناتجة عن التغير في جانب العرض وليس في جانب الطلب. بتوفيرها - إذن - لما لا يُحصى من الأذواق الدينية، قد عززت التعددية الدينية في أمريكا من الإقبال على الدين. فالحق: أنَّ قيام النظرية بهذا التمييز المفيد بين عرض المنتجات الدينية والطلب عليها يفسر جيدًا تكاثر الجماعات الدينية في الولايات المتحدة، وتحول الأتباع/الزبائن من نحلة لأخرى، وتضخم السوق الدينية، وما نتج عن ذلك من عمليات التهجين [بين النحل] والتجريب المميزة للتدينية الحديثة.

وعلى خلاف الروحانيات المنتشرة، قد نجحت الكنائس الأصولية هي الأخرى [في الاستمرار في البقاء بله الازدهار] بسبب صرامتها المتمثلة في المطالب الدينية المرهقة التي تثقل بها كاهل الأتباع. فالأديان المتطلِبة كشهود يهوه[(١)] مثلاً تهدف بتطلبها هذا تجنب مشكلة الـ (free- riders) [المتطفلين، المنتفعين بالمجان: الذين يحاولون الاستفادة بمنافع الانتماء إلى نحلة ما دونما دفع ضريبة هذا الانتماء]، عن طريق احتكار التزام أتباعها [بحيث لا يسعهم الانتساب لأي دين آخر طالما ظلوا من أتباع هذا الدين] (Iannaccone, 1994).

(١) (Jehovah's witnesses) الطائفة المسيحية الأمريكية المعروفة، تأسست في السبعينيات، ولها مواقف صارمة تجاه باقي الطوائف المسيحية. (المترجم).

وباختصار: ما يقوله النموذج الاقتصادي للسلوك الديني، هو أن التعددية الدينية المؤسسية (كما هو الحال في أمريكا) تعزز الاقتصاد الديني [أي معدلات التدين]، بينما الاحتكارية المؤسسية (وجود كنيسة واحدة مثلًا) لا يفعل ذلك. وأن التغيرات التاريخية في السلوك الديني [زيادة أو نقصانًا] يمكن أن تفسر جيدًا بالتغيرات في جانب العرض وليس بالتغيرات في جانب الطلب (أي تغير احتياجات الأفراد الدينية للمعنى وغيرها من الوظائف التي يقدمها الدين).

والحال: أنَّ النموذج الاقتصادي للدين قد تعرض لانتقادات وتحفظات إمبريقية ونظرية معتبرة كثيرة، لا يسمح المقام بمناقشتها كلها (Bruce, 1999; Bryant, 2000; Lechner, 2008). ولكن ثمة نقدان مهمان جديران بالذكر في هذا السياق: الأول **نظري** متعلق بعدم قدرة نماذج الاختيار العقلاني على تفسير الإطار المؤسسي الذي تنعقد فيه الأسواق ويتخذ فيه المستهلكون قراراتهم. والآخر **إمبريقي** يتعلق بدعاوى النموذج الجديد حول أنماط الدين المأسسن الأوروبية. فافتراض رودني ستارك القاضي بأن وجود كنيسة للدولة يمنح هذه الكنيسة موقعا احتكاريا في المجتمع، افتراض غير مسلم به، وافتراض أن هذا الاحتكار بمثابة عبء على المجتمع، افتراض مشكوك فيه. فإذا ما نظرنا، مثلا، إلى الكنيسة الكاثوليكية في بولاندا والكنيسة الأرثودوكسية في روسيا، سنرى أن المكانة الاحتكارية لكنيسة ممأسسة في الحقل الديني هي مسألة متنوعة بشدة ومرهونة دوما بالسياق. لقد أوضح نقد ستيف بروس أن الدعاوى الإمبريقية لنموذج السوق للمؤسسات الدينية خاصة فيما يتعلق بالعلاقة بين ازدهار الأنشطة الدينية والتنافسية أو عدم تنظيم [حرية] السوق الدينية، عرضة للكثير من التحفظات الإمبريقية. فربما كانت التنافسية في أمريكا مصحوبة بحيوية دينية، ولكن وضع أقرب ما يكون للاحتكار في بولاندا قد صاحبته أيضًا صحوة وحيوية دينية لا تخطئها العين.

إنَّ الفكرة القائلة بأن الأسواق الدينية التنافسية مثلها مثل الأسواق الاقتصادية الدنيوية [الرأسمالية] تعزز تلقائيًّا من اختيار الخدمات ومن جودة المنتجات وفاعلية الخدمات، فكرة غير مسلم بها. فمعظم الطوائف الخمسينية - مثلًا - تعمل في فراغ مؤسسي حيث غالبًا ما تكون النحل المنظمة الأخرى والكنائس المأسسة غائبة. فالحقل الديني للطوائف الخمسينية وغيرها

مـن الحـركات الكاريزميـة والأصوليـة هـو سـوق غـير منظـم بدرجـة كبـيرة وخـالٍ مـن المنافسـة في نـواحٍ عديدة. إن هـذه الكنائس الإنجيليكانيـة أو الكاريزميـة غالبًـا مـا تزدهـر في مناطـق راكـدة اقتصاديـا، حيـث تكـون النحـل الأخـرى الأكـثر مأسسـة غائبـة ببسـاطة. إن غيـاب المنافسـة في مناطـق الأحيـاء الفقـيرة ووجـود زبائـن مـن طبقات دنيـا ربمـا هـو السـياق الـذي تزدهـر فيـه هـذه الجماعـات. وباختصـار: ليـس ثمـة علاقـة واضحـة بـين التنافسـية والديناميكيـة الدينيـة [كـما يزعـم النمـوذج الاقتصـادي].

إن هـــذه الكنائـــس الإنجيليكانية أو الكاريزمية غالبًا مـــا تزدهر في مناطق راكـــدة اقتصاديا، حيـــث تكون النحل الأخرى الأكثر مأسســـة غائبة ببساطة.

ولكـن: بالرغـم مـن هـذه الانتقـادات، علينا أن نعـترف بـأن للبراديجـم الجديد خصائص مهمـة وقابلـة للاختبـار(Beckford, 2003; Warner, 2004). لقـد قـدم بعـض التبـصرات اللافتـة حـول السـوق الدينيـة الحـرة الصينيـة في فـترة مـا بعـد الشـيوعية. ولكـن هـل هـذا الباردیجـم الجديـد جديـد حقـا؟ الحـق، أن فكـرة الأسـواق الدينيـة قـد طـورت في الأصـل عـلى يـد بيتر بيرجـر[١] في سـياق تحليلـه لأزمـة المعقوليـة الدينيـة[٢]. إنَّ أزمـة (بنـى المعقوليـة)[3] قـد نتجـت، وفقـا لبيرجـر، مـن (تسـوق الأفـراد [مـن بـين أديـان عـدة] في سـبيل تلبيـة احتياجاتهـم الروحيـة. لقـد كتـب بيرجـر (١٩٦٩: ١٣٧): «إنَّ التقليـد الدينـي الـذي كان يمكـن أن يُفـرض بشـكل سـلطوي فيـما مـضى ينبغـي الآن **أن يُسـوَق**. ينبغـي أن (يُبـاع) لزبائـن لم يعـودوا مضطريـن لـ (الـشراء). إنَّ الوضـع التعـددي هـو، وقبـل كل شيء، بمثابـة **سـوق**». (التشـديد في الأصـل). وبعبـارة أخـرى: إنَّ الانتقـال مـن الاحتكاريـة [الدينيـة] إلى التنافسـية قـد قـوض سـلطة الديـن [بفقـده لبنـى

(١) (Peter Berger)، السوسيولوجي الأمريكي المرموق (١٩٢٩ م-). تتلمذ على يد رائد السوسيولوجيا الفينومينولوجية ألفريد شوتز، وكتب مع توماس لوكمان الكتاب الشهير: البناء الاجتماعي للواقع: أبحاث في سوسيولوجيا المعرفة (١٩٦٦). (المترجم).

(٢) (Religious plausibility). وفقًـا لبيرجـر؛ فـإنَّ للديـن ولأنسـاق المعنـى عامـة مـا يسـميه بـ (بنـى المعقوليـة): السـياق السوسـيوثقافي، أو القاعـدة السوسـيوثقافية التـي تعطـي للديـن معنـى مقبـولًا. ويجـادل بيرجـر عـن أن تعدديـة المجتمـع الحديـث (الاجتماعيـة والدينيـة) قـد خلخلـت هـذه البنـى، حيـث إنَّ هـذا السـياق يتغـير باسـتمرار، ومـن ثَـمَّ يفقـد الديـن معقوليتـه باسـتمرار. لقـد كان ثمـة ديـن واحـد في سـياق واحـد وثابـت في المجتمـع مـا قبـل الحديـث، ومـن ثـم، لـم يكـن ثمـة أزمـة معقوليـة، ولكـن الحـال قـد تغـير؛ يجـد المـرء نفسـه الآن أمـام مـا لا يحـصى مـن أنسـاق المعنـى التـي تتحـدى معقوليـة دينـه ومـن ثَـمَّ تفقـده سـلطته. (المترجـم).

(3) Plausibility structures.

معقوليته]. أيضًا توفر هذه المقاربة طرقًا مبتكرة لفهم علاقة الدولة بالدين، وذلك بما أن جانب عرض الدين غالبًا ما يعتمد على سياسات الدولة تجاه التنافسية الدينية ضمن المجتمع المدني.

وبالرغم من أن البارادیجم الجديد قد قدم تبصرات لافتة حول جوانب عديدة للأسواق الدينية؛ فإنَّه أيضًا قد نُقد تحديدًا بسبب توكيده على الأسواق الحرة والاختيار الفردي والذاتانية[١]، (Bastian, 2006; Robertson, 1992). وبما أن بورديو يركز هو الآخر على التنافس على الرأسمال الرمزي في الحقل الديني، يمكن أن يُحاجج عن أنه ثمة تشابه كبير بين فكرة الحقل الديني لديه وبين النموذج العقلاني للأسواق الدينية. ولكن يمكن الرد على ذلك بأن نظرية بورديو مختلفة، بدرجة أو بأخرى؛ لأنَّها لا تفترض وجود هذا الفاعل الاجتماعي العقلاني الذي يختار بحرية في سوق حرة. إن السمة المميزة، هنا، لنظرية بورديو هي: فكرة [الهابيتوس]: (البنى المُبنيِنة)[٢] التي تشكل استعدادات الفاعل الاجتماعي [وتحدد، من ثمّ، اختياراته الدينية]؛ وبالتالي: الرؤية المتعاطفة مع مساهمة بورديو في سوسيولوجيا الدين ستلفت انتباهنا إلى ما قدمه حول فكرة المصالح الدينية ودور المؤسسات الدينية في تنظيم الحقل الديني. ولكني - مع ذلك - أرى أنَّ كتابات بورديو عن الدين تشير وبدقة إلى المشكلة الحقيقية في أعمال بورديو: فشله في تجاوز الثنائيات التقليدية للنظرية السوسيولوجية: الفعل/البنية من ناحية، والمادية/المثالية من الناحية الأخرى. أو لنقل ذلك بطريقة أخرى: هل سوسيولوجيا الدين عند بورديو مبنية في المقام الأول على **السوسيولوجيا الاقتصادية** لماركس وفيبر، أم على **السوسيولوجيا الثقافية** لدوركايم، ومارسيل موس، وميرلو - بونتي؟

لقد قلت بالفعل آنفا، إنه بالكاد يمكن التمييز بين فكرة بورديو عن الدين بوصفه (تعميد) [تكريس] التفاوت الاقتصادي عبر (وهم)[٣] الدوجما[٤] اللاهوتية [ثيوديثا المعاناة

(1) Subjectivity.

(٢) الهابيتوس وفقا لبورديو (بنية مبنِينة ومبنيَنة)، ولتفصيل ذلك راجع: ماتون، (٢٠١٦ م)، مرجع سابق. (المترجم).

(٣) (Illusio)، الانخراط في (لعبة) اجتماعية دونما وضع قيمة اللعبة بما هي كذلك في موضع المساءلة. (المترجم).

(٤) (Dogma)، (اللامفكر فيه)، والمستبده (من البداهة) في حقل ما. (المترجم).

هل سوسيولوجيا الدين عند بورديو مبنية في المقام الأول على السوسيولوجيا الاقتصادية لماركس وفيبر، أم على السوسيولوجيا الثقافية لدوركايم، ومارسيل موس، وميرلو - بونتي؟

والحظ الحسن]، والنظريات الماركسية للأيديولوجيا: إن الأفراد، بالنسبة إلى بورديو، كما هم بالنسبة إلى ألتوسير، مستدعون من قبل الدين-الأيديولوجيا لشغل موقع اجتماعي ما.

يشير هذا الإرث الماركسي إلى تيار الحتمية الذي يجري تحت سطح سوسيولوجيا بورديو. لنقتبس مرة ثانية، وبشكل أطول هذه المرة، من نصه عن فيبر والمصلحة الدينية: «تدين المنافسة على السلطة الدينية بخصوصيتها ... الواقع أنَّ ما هو على المحك هنا هو احتكار السلطة الشرعية لتغيير رؤية العوام للعالم بشكل عميق ودائم، عن طريق تلقينهم هابيتوسًا دينيًا معينًا» (Bourdieu, 1987: 126). هذه الصياغة للدين بوصفه أيديولوجيا تعاني، في واقع الأمر، من كل المشكلات التي تعاني منها «أطروحة الأيديولوجيا السائدة» في السوسيولوجيا الماركسية (Aber-crombie, Hill & Turner, 1980): إنها تستبده فعالية الأيديولوجيا السائدة؛ تفترض أن الأيديولوجيات موجهة أساسا نحو الطبقة المهيمن عليها؛ تفترض أن الطبقة المهيمن عليها ليس بوسعها أن تفهم أنها مستغَلة ومهيمن عليها؛ وأخيرا: لا يمكنها أن تفسر بسهولة فعل المقاومة والمعارضة إلا بطريقة وظيفية فيها دور المقاومة ليست سوى فشل الأيديولوجيا. إنَّها تتجاهل تلك الإمكانية البديلة التي حددها ماركس: إكراهات الحياة اليومية (كالحاجة للنوم والطعام) كافية بمفردها للحد من فعل المقاومة.

إن بورديو يريد أن يعترف، من ناحية، بالقوة التقييدية للبنى الاجتماعية، ولكنه يريد أن يعترف - أيضًا - بالقوة التحررية للفاعلية الاجتماعية على الناحية الأخرى. لقد انشغل بورديو بمحاولة الجمع بين الحتمية والفاعلية - الضرورة والحرية - عن طريق فكرة البنى المبنِينة [الهابيتوس]، ووصف أعماله عامة بأنها مساهمة في السوسيولوجيا الانعكاسية [المتدبرة في نفسها، أي: سوسيولوجيا للسوسيولوجيا] ، ولكنَّه لم يقدم في واقع الأمر براهين مقنعة على أن مهمته هذه قد تكللت بالنجاح.

بنبذه لفكرة الاقتصاد الكلاسيكي: الفاعل الاجتماعي [الحر والعقلاني]، وبتطويره لتحليله الخاص عبر مفاهيم الهكسيس والهابيتوس والممارسة، هل يمكننا أن نحاجج عن أنه ثمة مكونات في نظرية بورديو سوى تلك الموروثة من نظرية الأيديولوجيا الدينية وتأويلاتها الميكانيكية؟ هل يمكننا المحاججة عن أن أفكار بورديو حول الهابيتوس والممارسة تنبني على تقليد فكري يضم كلاً من فيتجنيشتين ودوركايم وموس وميرلو - بونتي، ومن ثَمَّ: يكون قد قدم رؤية أكثر تطورًا وتعقيدًا للممارسة الدينية؟

هل خلص مفهوم الهابيتوس بورديو من شرك الحتمية الفجة [ممارسات الفاعلين ليست سوى منتجات حتمية للبنى الاجتماعية]؟ بالرغم من أن بورديو قد مدنا، بتوكيده على الأفعال المجسدنة[1]، بوصف أكثر ثراءً وإرضاءً للفاعل الاجتماعي من ذلك الذي يمكن للمرء أن يلقاه في عالم نظريات الفعل العقلاني الاقتصادية؛ فإنَّه قد فشل، عبر مفهوم الهابيتوس، في تجاوز

هل يمكننا المحاججة عن أن أفكار بورديو حول الهابيتوس والممارسة تنبني على تقليد فكري يضم كلاً من فيتجنيشتين ودوركايم وموس وميرلو - بونتي، ومن ثَمَّ: يكون قد قدم رؤية أكثر تطورًا وتعقيدًا للممارسة الدينية؟

مشكلة الحتمية[2]، يسمح بورديو بأن يكون الفاعلون انعكاسيين [متدبرين في أفعالهم]، ينخرطون في استراتجيات تتضمن الاختيار، ولكن انعكاسية الفاعلين لا تسمح لهم، وفقًا له، بالهروب من منطق الحقل الذي يتموقعون فيه، من المحددات البنيوية للعبة التي يمارسون ضمنها هذه الاستراتيجيات/ الاختيارات.

إنَّ بورديو لم يقدم لنا مثالًا يوضح كيف يمكن (وأين يمكن) للفاعلين تغيير البنى المبنينة ضمن حقل الصراع. إن سوسيولوجيا دين بورديو لا يمكنها أن

(١) البنى الاجتماعية وقد نُقشت على جسد المرء في شكل استعدادات، هي التي تشكل اختياراته ومواقفه وسلوكياته. (المترجم).

(٢) وفقًا لريموند لاو: فإنَّه من الحيف اعتبار بورديو حتمويًا، وإنَّما هو فقط لا يزال بنيويًا، إنَّه لم يستطع، عبر الهابيتوس، مغادرة أرض البنيوية، وإنَّما جل ما قام به أنَّه قد أثرى الموقف البنيوي بتفصيله لميكانزمات إنتاج البنية الاجتماعية لفعل الأفراد. (المترجم)، وانظر: Lau, Raymond W. K., 2004, **habitus and the practical logic of practice: an interpretation.** op cit, p p: 369-387.

تفسر الاختراق [الحدث] الكاريزمي، ومن ثَمَّ، من العسير أن نرى إلى أي حد يمكن لمبادئ سوسيولوجيا بورديو الانعكاسية أن تنطبق على مقاربته لسوسيولوجيا الدين.

من المشكلات المستعصية في سوسيولوجيا الدين ظاهرة تبديل الدين، ومدى تدبر أولئك المبدلين لدينهم لمثل هذا التغير في ذواتهم. الحال: أنَّ معظم التحليلات السوسيولوجية والتاريخية لهذه الظاهرة الدينية تنكر أو تتجاهل التفسيرات التي يقدمها المتحولون أنفسهم.

يُنظر إلى تبديل الدين، بشكل أساسي، على أنه مدفوع باعتبارات اجتماعية تتعلق بالرتبة [المكانة] الاجتماعية والمكسب المادي. فتحول الجماهير موكول، على سبيل المثال، بدور الدولة في دعم أديان بعينها في بيئة تنافسية، أو بتأثير التنشئة الاجتماعية. ما أقترحه هو أن سوسيولوجيا التحول الديني تصلح لأنْ تكون حالة اختبار لفكرة البنى المبنينة، فللمرء أن يفترض أن بورديو يمكن أن يحاجج عن أن تبديل الدين هو، ببساطة، أثر لطبيعة الصراع بين الجماعات ضمن الحقل الديني. لكن من العسير أن نتصور سوسيولوجيا انعكاسية للتحول الديني [تحلل تدبر الفاعل في تحوله]، وذلك لأنَّ سوسيولوجيا بورديو ليست موجهة لتحليل الفاعلية الذاتية والفاعلية فيما بين الذوات، وإنَّما لتحليل الحتمية المؤسسية والأيديولوجية.

٤) خاتمة: الانتفاع ببورديو:

معظم النقاش الدائر حول الدين في المجتمع الحديث مهيمَن عليه من قِبل الفلاسفة الذين يتجاهلون عادة الأبحاث الأنثروبولوجية والسوسيولوجية حول الدين. إنَّ التعليقات الفلسفية حول الدين كالتي قدمها مفكرون مثل ريتشارد رورتي وجياني فاتيمو لا تمتلك أي حس بالطبيعة الإثنوغرافية للتحليلات الاجتماعية العلمية الحديثة للدين.

وبالتحديد، إنَّهم يتجاهلون **الممارسة** الدينية، معتبرين أن مسألة الدين ليست سوى مسألة **اعتقاد**. بينما تحليل الدين عند دوركايم وفيتجنشتين المتأخر [البحوث الفلسفية] يؤكد على أهمية الممارسة الدينية والحيوية الكامنة فيها، ويشير إلى أن التركيز على الاعتقاد لدرجة استبعاد الممارسة الدينية هو عطب شديد تعاني منه المقاربات الفلسفية.

إنَّ الاعتقاد لا يمكنه أن يعيش إلَّا إذا دُمج في الممارسة، والممارسة لا يمكنها أن تعيش إلَّا إذ جُسدت في الحياة اليومية (Turner, 2008). يبدو لي أنَّ هذا الحجاج هو الاستنتاج المركزي (ولكن غير المقصود) لأنثروبولوجيا القرن العشرين، خاصة أعمال ماري دوجلاس[١]، (١٩٧٠ م). إنَّ ما انبثق عن تطوير سوسيولوجيا للجسد هو فكرة أن تجسد الوعي[٢] يتموقع في الطقوس البديهية التي تشكل هابيتوس الحياة اليومية [في عادات المرء اليومية لتصريف شئون حياته].

إنَّ خلاصة أنثروبولوجيا الدين التي قدمتها دوجلاس هي: إن طقوس الحياة اليومية يمكنها أن تُحفظ فقط إذا ما دُعمت بالطقوس المشتركة للجماعة (المقدسة)[٣]، وبما أنَّ بورديو يتصور الاجتماعي بوصفه حقلا علمانيا يعج بصراعات لا تنتهي؛

(١) (Mary Douglas) أنثروبولوجية بريطانية، (١٩٢١ - ٢٠٠٧م). (المترجم).

(٢) (Conscious embodiment)، الوعي إذ يتشكل (بعيدًا عن المعرفة) عبر أحوال جسدية محضة: المشية والوقفة والطلة وطريقة الأكل و... إلخ. (المترجم).

(٣) أي: إنَّ الذي يحفظ الاجتماع هو الدين، الطقوس الدينية المشتركة للجماعة هي التي تحفظ طقوس الحياة اليومية العادية. (المترجم).

فإنَّ فهمه له يستبعد، بدرجة أو بأخرى [وخلافًا لدوجلاس]، أي تبصرات حول الجذور الدينية للطقوس التي تحفظ هذا الاجتماعي. فوفقا لدوجلاس، يعاني الدين، في المجتمعات الغربية، من الضعف؛ لأنَّه أصبح (منزوع الطقوس)[٤]، ساقطا من الرزنامة الجماعية، ومفصولا عن دورة الحياة البشرية. في نهاية المطاف، لم يقدم بورديو مساهمة كبيرة لسوسيولوجيا الدين، ولكن بالرغم من ذلك، تقدم عُدّته المفهومية الرئيسة (كالتجسدن والهابيتوس والممارسة والحقل) طريقة مثمرة للتفكير في الدين، تتفادى العديد من العيوب التي يجدها المرء في المقاربات الفلسفية الحديثة للدين.

وأخيراً: لقد فشل بورديو في حل بعض الإشكالات المركزية، التي شخصها هو نفسه ببراعة، في النظرية السوسيولوجية الكلاسيكية، لاسيما مشكلة العلاقة بين الفاعلية والبنية. وقد كانت مساهمته الفعلية في دراسة الدين بالكاد أكثر من حاشية على تحليل فيبر للكاريزما ولروتنتها في النهاية في شكل مؤسسات إكليريوسية.

(4) De-ritualized.